

Alberto Caeiro e a Fenomenologia.

Carlos Miguel Filipe Carneiro

**Dissertação
de Mestrado em Estudos Portugueses**

Julho, 2011

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Estudos Portugueses, realizada sob a orientação científica do Professor Dr. Luís de Oliveira e Silva.

*Em memória do meu pai,
que esteja nas estrelas,
a olhar por mim.*

AGRADECIMENTOS

A dissertação que agora se apresenta resultou de um longo processo de pesquisa intensa e de reflexão, que coincidiu com uma fase complicada na minha vida. Durante o processo de elaboração da dissertação recebi o apoio de diversas pessoas, que me ajudaram a manter focado e motivado. Sem essas pessoas esta investigação e redacção teria sido mais atribulada. A investigação é um trabalho solitário, mas não me seria possível levá-lo a cabo sem o referido apoio e confiança de muitas pessoas, pelo que expresso a minha profunda gratidão a todos.

À minha família, especialmente à minha mãe, por estar sempre disposta a apoiar, a motivar e a ajudar. Por nunca duvidar de mim e ter a paciência de me acalmar e manter concentrado. Agradecimentos também aos meus avós, por estarem sempre interessados nas minhas actividades e apoiarem-me sempre incondicionalmente. E ainda, para a minha tia, por ter sempre manifestado interesse em saber como ia o desenvolvimento do meu percurso e nunca se ter inibido de dar a sua opinião.

A todas as pessoas minhas amigas, por sempre terem respeitado e apoiado o meu trabalho. Por terem estado presentes sempre que necessitei de apoio. E pela compreensão quando não pude estar presente em todos os momentos.

À Dr^a. Vera Barroso, por me ter ajudado a manter organizadas as ideias, a não me dispersar nem a ficar ansioso. E por me dar confiança e assegurar sempre de que estava a pensar da melhor forma.

A todos os docentes do Departamento de Estudos Portugueses com os quais tive seminários no ano lectivo do Mestrado e que contribuíram para o meu crescimento científico: Luís de Oliveira e Silva, Teresa Araújo, António Gomes, António Moniz, Manuela Parreira, Golgona Anghel.

Ao Professor Doutor Luís de Oliveira e Silva, o meu orientador, ao qual desejo dar um destaque especial nestes agradecimentos. Por ter sido um mestre e um apoio, por me ter ensinado a ir mais além do comum, pelo seu enorme contributo para o meu amadurecimento como investigador, pela confiança em mim, por ter sempre o cuidado de me dar directrizes importantes para a minha investigação e por não ter problemas em apontar-me as falhas para que eu as tentasse corrigir. Sem o Professor estaria abismalmente atrasado no meu crescimento científico. Quero ainda agradecer por ser um amigo, além de orientador. Foi um privilégio e uma honra.

RESUMO

ABSTRACT

ALBERTO CAEIRO E A FENOMENOLOGIA

ALBERTO CAEIRO AND PHENOMENOLOGY

CARLOS MIGUEL FILIPE CARNEIRO

CARLOS MIGUEL FILIPE CARNEIRO

PALAVRAS-CHAVE: Caeiro, Fenomenologia, Husserl, Filosofia, Natureza, Metafísica, Epistemologia.

KEYWORDS: Caeiro, Phenomenology, Husserl, Philosophy, Nature, Metaphysics, Epistemology.

Esta dissertação tem como objectivo apresentar uma análise de certos aspectos filosóficos presentes na poesia de Alberto Caeiro. Como recurso para proceder a essa análise, recorreu-se à fenomenologia, para elaborar um estudo comparativo que permite retirar ilações sobre o pensamento filosófico de Caeiro e o que Fernando Pessoa pretende que Caeiro represente. A investigação foi dividida em quatro partes:

Na primeira parte, apresenta-se, em traços gerais, a presença de um pensamento filosófico em Caeiro. Recorre-se às palavras de Ricardo Reis para estabelecer Alberto Caeiro como poeta-filósofo.

Na segunda parte, estabelecem-se os pontos de encontro entre a filosofia de Caeiro e a fenomenologia. Descrevem-se fundamentos filosóficos da fenomenologia e comparam-se com princípios similares em Caeiro. Verifica-se a presença de uma forma de estranhamento ou pasmo na percepção de objectos e negação de teorias epistémicas *a priori* para conceber a realidade em Caeiro e na teoria fenomenológica.

A terceira parte mostra como o objectivismo absoluto presente na filosofia de Alberto Caeiro o leva ao radicalismo. São reveladas as divergências com a fenomenologia. Aprofunda-se a análise à fenomenologia em comparação com Caeiro, ao observar o papel que sensações, percepção de objectos, linguagem, metafísica e relação de sujeito com o mundo exterior têm em ambas as filosofias, verificando-se as diferenças. Estabelece-se a ideia de uma fenomenologia parcial em Caeiro e de uma inversão na relação entre sujeito e o mundo exterior, bem como o expor de imensas contradições e paradoxos na filosofia de Caeiro.

Na quarta e última parte, comparam-se os pontos de encontro e divergência, e apresenta-se a conclusão. A filosofia de Caeiro é analisada tendo em atenção o estudo comparado com a fenomenologia que foi elaborado nos capítulos anteriores. Retiram-se ilações sobre as razões da criação de Caeiro por Pessoa e o que a filosofia do Mestre representa para Pessoa e heterónimos. Comparam-se os objectivos de ambas as filosofias: a fenomenologia como filosofia que almeja uma nova forma de alcançar o conhecimento epistémico e a filosofia de Caeiro como um conjunto de ideias que formulam soluções, ainda que contraditórias ou paradoxais, para a angústia de pensar de Fernando Pessoa.

This work has the purpose of presenting an analysis of certain philosophical aspects present in Alberto Caeiro's poetry. As a resource to proceed to such analysis, we resorted to phenomenology so that a comparative study may be prepared, allowing to draw some conclusions about Caeiro's philosophical thinking and what Fernando Pessoa intended for Caeiro to represent. Investigation was divided into four parts:

In the first part, we introduce, in general terms, the presence of philosophical thinking in Caeiro. We resorted to Ricardo Reis's words to establish Alberto Caeiro as a philosopher-poet.

In the second part, the meeting points between Caeiro's philosophy and phenomenology are established. Phenomenology's philosophical foundations are described and compared with similar principles in Caeiro. The presence of a form of estrangement or astonishment in the perception of objects and the negation of epistemic theories *a priori* as a way to conceive reality in both Caeiro and phenomenological theory are verified.

The third part shows how the absolute objectivism present in Alberto Caeiro's philosophy leads him to radicalism. Points of difference with phenomenology are revealed. The analysis of the comparison of Caeiro and phenomenology is deepened by watching the role that sensations, object perception, language, metaphysics and subject relationship with external world have in both philosophies, differences are verified. The idea of a partial phenomenology in Caeiro and an inversion in the relationship between subject and external world are established, as well as the exposition of several contradictions and paradoxes in Caeiro's philosophy.

In the fourth and last part, the meeting points and differences are compared, and a conclusion is presented. Caeiro's philosophy is analyzed with attention to the comparative study with phenomenology elaborated in previous chapters. Conclusions about the reasons of the creation of Caeiro by Pessoa are reached, as well as what the Master's philosophy intends to represent to Pessoa and heteronyms. The purposes of both philosophies are compared: phenomenology as a philosophy that intends to develop a new way of reaching epistemic knowledge, and, although it is contradictory or paradoxal, Caeiro's philosophy as a set of ideas which formulate solutions to Fernando Pessoa's thinking angst.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	I
RESUMO / ABSTRACT	II
ÍNDICE	IV

INTRODUÇÃO	1
------------------	---

1ª PARTE: ALBERTO CAEIRO E A FILOSOFIA	4
--	---

2ª PARTE: O ESTRANHAMENTO FENOMENOLÓGICO DE ALBERTO

CAEIRO	8
--------------	---

2. 0. O estranhamento	8
-----------------------------	---

2. 1. Princípios da fenomenologia e relação com Alberto Caeiro	12
--	----

2. 1. 1. <i>Cogitatio</i> como primeira noção imanente.	13
--	----

2. 1. 2. <i>A intencionalidade</i> em direcção aos objectos.	15
---	----

2. 1. 3. <i>Epoché</i> : a suspensão na atitude natural.	16
---	----

2. 2. A percepção.	19
-------------------------	----

2. 2. 1. O idealismo transcendental na fenomenologia	20
--	----

2. 2. 2. As delineações.	21
-------------------------------	----

2. 2. 3. A negação do misticismo.	22
--	----

2. 2. 4. Caeiro e a claridade de percepção fenomenológica.	26
---	----

2. 3. O problema ontológico	29
-----------------------------------	----

2. 3. 1. A questão de Deus	30
----------------------------------	----

3ª PARTE: O RADICALISMO FENOMENOLÓGICO DE ALBERTO

CAEIRO	34
--------------	----

3. 0. As sensações	34
3. 0. 1. A constituição da realidade através das sensações.....	35
3. 1. Os objectos.	39
3. 1. 1. Os objectos complexos.....	43
3. 1. 2. Propriedades subjectivas dos objectos: a estética.....	47
3. 1. 3. Os <i>universais</i>	50
3. 2. A linguagem.	57
3. 3. A metafísica.	63
3. 3. 1. A queda na metafísica de Alberto Caeiro.....	65
3. 4. O sujeito na fenomenologia e a anulação do sujeito em Caeiro.	69
 4ª PARTE: CONCLUSÃO – O ENCONTRO E DESENCONTRO DE ALBERTO CAEIRO E A FENOMENOLOGIA	 78
 BIBLIOGRAFIA	 94

INTRODUÇÃO

Fernando Pessoa (1888 – 1935) é um dos maiores poetas portugueses e a figura mais incontornável do Modernismo português. Uma das características mais marcantes da sua obra literária foi a criação da heteronímia, o desdobramento de Pessoa em diversos autores fictícios, que se diferenciam de simples pseudónimos ao mostrarem, aparentemente, uma “personalidade” literária distinta do Pessoa ortónimo. Entre os heterónimos contamos Álvaro de Campos, Ricardo Reis, e Alberto Caeiro. É em Caeiro que assenta o estudo proposto nesta dissertação. Caeiro foi definido por Pessoa como o “Mestre” dos heterónimos e do próprio Pessoa ortónimo. Mas o estilo poético de Caeiro diferencia-se de Pessoa, Campos e Reis. Caeiro não é o mestre de escrita poética, mas sim o mestre de ideias. Não se pretende com esta afirmação dizer que ortónimo e restantes heterónimos se expressam em termos ideológicos como Caeiro. Pessoa e os outros heterónimos parecem ver Caeiro como o portador de uma nova “verdade”, que é interpretada de diferentes formas e que tem uma influência diferente na poesia de cada um dos *alter-egos* pessoanos. Caeiro é o Mestre porque afirma conseguir submeter o pensar ao sentir, algo nunca alcançado por Pessoa. Apresenta-se como estando tranquilo perante as angústias que afligem Pessoa e os heterónimos. Aparentemente, vive sem dor ou desespero, porque sente sem pensar, e sendo assim, evita a angústia existencial.

Para alcançar um estado de tranquilidade relativamente a questões sobre a realidade e a existência, Caeiro quer negar qualquer forma de pensamento filosófico e embrenha-se no objectivismo absoluto. O mundo exterior a si mesmo, para Caeiro, é simplesmente como é, como os seus sentidos lhe mostram. Para Caeiro, qualquer forma de interpretação subjectiva é falsa, é uma mentira criada pelo Homem. Apenas lhe importa a realidade objectiva, não aceita o misticismo e vê-o como o gerador de mais “mentiras”. Não tolera um pensamento metafísico, porque, aparentemente, para Caeiro, a realidade física visível é o que existe e nada mais. Na visão objectiva de Caeiro, a realidade imediata contém todas as respostas para qualquer problema metafísico, a metafísica é desnecessária. A Natureza é o palco de todas as provas da verdade absoluta, nos objectos que observa no cenário natural do Ribatejo encontra-se essa verdade, apenas é necessário usar os sentidos e negar o pensamento. Caeiro não quer teorias nem problemas formulados pelo pensamento. O desejo de Caeiro é a visão das coisas como se fosse sempre a primeira vez, não quer ter ideias prévias sobre nada, pois isso ofusca a sua visão objectiva dos objectos presentes na Natureza. Na sua forma de anti-filosofia,

Caeiro apresenta argumentos contra diversos aspectos da filosofia, que acabam por tecer eles próprios uma forma de filosofia. Caeiro é um poeta-filósofo, um pensador, que germinou várias sementes de reflexão nos heterónimos. É essa filosofia presente na poesia de Caeiro que se pretende analisar, elaborando um estudo comparativo com a fenomenologia, visto que esta também tem uma forma de suspensão de teorização prévia sobre os objectos.

A fenomenologia é uma disciplina filosófica, que se baseia no estudo de todas as formas de experiência em torno de um objecto para atingir a essência desse objecto. Para chegar a este objectivo, todas as teorias epistémicas *a priori* não podem ser consideradas ou alterariam a pureza de percepção. Os “fenómenos”, na teoria fenomenológica, são os objectos como eles nos aparecem na experiência e a forma como os experienciamos. A fenomenologia foi desenvolvida nos inícios do séc. XX por Edmund Husserl (1859 – 1938) e estendeu-se a diversos outros filósofos como Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), Martin Heidegger (1889 – 1976), Max Scheler (1874 – 1928) e Jean-Paul Sartre (1905 – 1980). No entanto, este estudo é baseado essencialmente em Edmund Husserl, que, apesar de utilizar alguns aspectos das filosofias de René Descartes (1596 – 1650), Immanuel Kant (1724 – 1804) e Franz Brentano (1838 – 1917), foi o fundador da fenomenologia. Husserl desenvolveu diversos conceitos nos quais a fenomenologia se baseia, que analisaremos neste estudo, a par com Caeiro.

Husserl pretende uma nova teoria epistemológica, para chegar à essência dos objectos. A sua fenomenologia concebe que há uma atitude natural perante a realidade exterior, na qual os objectos, ao serem reconhecidos como existentes, não chegam a ser analisados devidamente. Perde-se a essência dos objectos, porque já estão como dados na consciência e esta apenas os percebe superficialmente. Como tal, desenvolveu o conceito de *epoché*, uma forma de suspensão da ontologia, relativamente à existência do mundo exterior. A única certeza imanente é a *cogitatio*. Baseando-se em Brentano, Husserl afirma que a partir da *epoché*, dirige-se *intencionalidade* para um objecto, processo que é realizado por actos de consciência. Na consciência, com a ideia transcendental do objecto, dá-se uma análise focada em torno desse objecto, de todas as formas de experiência a ele relativas. Dá-se uma redução fenomenológica, que pretende chegar à essência do objecto. A percepção ideal para Husserl baseia-se numa atitude que tem como base a *epoché* e a *intencionalidade* dirigida para os objectos. As sensações

constituem o meio de obter a ideia dos objectos, que são elevados na consciência a uma forma transcendental, que é reduzida fenomenologicamente. Husserl criou um novo modelo para atingir uma teoria do conhecimento, que parte da recusa de quaisquer outras teorias epistemológicas *a priori*. É nesta característica da fenomenologia que encontramos pontos de contacto com a filosofia presente na poesia de Alberto Caeiro.

O objectivo desta dissertação é, portanto, efectuar um estudo comparativo da filosofia de Caeiro com a fenomenologia, e verificar os pontos de encontro e de divergência. A filosofia presente na poesia de Caeiro apresenta ideias utópicas e muitas vezes contraditórias como forma de interpretar a realidade e a epistemologia. A comparação com a fenomenologia é uma ferramenta que nos poderá elucidar relativamente às afirmações filosóficas de Caeiro. Não se pretende teorizar de que a filosofia de Caeiro é a fenomenologia, mas sim que a comparação com a fenomenologia pode permitir uma análise do pensamento do poeta-filósofo. Pretende-se alcançar uma interpretação da ideia que Pessoa pretende apresentar na poesia do Mestre dos heterónimos e o papel que este representa para o ortónimo e heterónimos.

1ª PARTE: ALBERTO CAEIRO E A FILOSOFIA

De forma a justificar o porquê de uma análise de Caeiro a par com a fenomenologia, convém observar a interpretação filosófica de reflexões transmitidas pela poesia de Alberto Caeiro. Através das palavras de Ricardo Reis, Pessoa parece afirmar que na sua concepção de uma obra de arte relevante, a arte em si e o pensamento filosófico não podem ser indissociáveis. Apenas quando estas se apresentam numa obra, é o seu autor um mestre: “É notável que toda a obra de fôlego, pela qual um individuo se institui mestre na sua categoria, é, ao mesmo tempo, obra de emoção e de pensamento, contém tanto uma forma de arte como uma fórmula de filosofia” (Pessoa, 2003: 67). Se estamos perante a concepção de arte para Pessoa, então Caeiro, o Mestre dos heterónimos, não poderia deixar de ser um poeta-filósofo, mas não poderemos partir apenas dessa suposição. No prefácio de Ricardo Reis para a obra poética de Caeiro, Reis reconhece a visão filosófica na poesia do seu Mestre:

A ter de escrever este prefácio eu tenho de dizer nele coisas de tal ordem que por certo parecerão aos leitores desproporcionadas e malcabitadas. Falo de um desconhecido, prefacio poemas em todos os seus detalhes diferentes de quantos aqui se tenham escrito. E, sem embargo, tenho que afirmar – porque outra coisa não posso afirmar – que estes poemas são os maiores que o século vinte tem produzido, que a visão filosófica que contém não foi igualada por poeta algum moderno, recuando mesmo, neste juízo, até ao, fecundo, século anterior. (Pessoa, 2003: 49).

Reis enaltece a visão filosófica de Caeiro. Tendo em conta o ideal de obra de arte, que previamente refere, e a afirmação de estar perante os maiores poemas do século vinte, tudo leva a crer que estamos perante poesia que contém nela mesma um pensamento filosófico. O próprio Alberto Caeiro, na sua poesia, parece querer afirmar que se depara com significações filosóficas na sua observação das coisas:

As bolas de sabão que esta criança
Se entretém a largar de uma palhinha
São translucidamente uma filosofia toda.

Claras, inúteis e passageiras como a Natureza,
Amigas dos olhos como as cousas,
São aquilo que são
Com uma precisão redondinha e aérea,
E ninguém, nem mesmo a criança que as deixa,
Pretende que elas são mais do que parecem ser.
(Pessoa, 2001: 59)

Caeiro dá um exemplo de percepção que se repete diversas vezes na sua poesia: a visão das coisas de forma objectiva. As bolas de sabão para Caeiro são aquilo que são, em toda a sua “precisão redondinha e aérea”. Para Caeiro, não é suposto atribuir-lhes nenhum significado, não existe pretensão em fazer das bolas de sabão mais do que “parecem ser”. Caeiro presa a claridade na sua visão dos objectos, e usa a bola de sabão como exemplo, do que é “inútil” e “passageiro”, dos objectos que simplesmente são o que são. O seu objectivismo é demonstrado especialmente com a bola de sabão, porque é um objecto ténue, que desaparece rapidamente. Ainda assim, Caeiro vê o concreto num objecto que apenas perdura momentaneamente. Ricardo Reis caracteriza a sua forma de filosofia como um objectivismo absoluto: “Caeiro é, em filosofia, o que ninguém foi: um objectivista absoluto” (Pessoa, 2003: 57).

No entanto, a atribuição de fundamentos filosóficos à poesia de Caeiro, pode parecer contraditória se tivermos em atenção certas afirmações do Mestre dos heterónimos:

Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio.
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma.
Com filosofia não há árvores: há ideias apenas.
(Pessoa, 2001: 174)

Caeiro parece querer negar a filosofia, como consequência do seu objectivismo absoluto. Caeiro pretende chegar aos objectos eles mesmos e para tal não pode sucumbir às ideias dos objectos. No entanto, ao executar um raciocínio desta ordem, Caeiro está a produzir filosofia. Uma “anti-filosofia”, para o ser, torna-se necessariamente uma filosofia. O seu heterónimo Ricardo Reis parece justificar o porquê de Caeiro aparentemente querer negar um pensamento filosófico que lhe é intrínseco: “Inverte os processos poéticos *de todos os tempos*. Repara bem no que digo – *de todos os tempos*. Inverte os processos filosóficos da nossa época, indo além da pura ciência em objectividade” (Pessoa, 2003: 57-58). Pelas palavras de Ricardo Reis, podemos ponderar se Caeiro considera que não tem fundamentos filosóficos, porque a sua poesia revela uma inversão de processos filosóficos. Pode-se procurar um exemplo na visão que Caeiro tem da ética, da razão prática, em que a nega, de forma radical:

(Mas eu mal o estava ouvindo.
Que me importam a mim os homens

E o que sofrem ou supõem que sofrem?
Sejam como eu – não sofrerão.
Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os
outros,
Quer para fazer bem, quer para fazer mal.
(Pessoa, 2001: 67)

No entanto, apesar de Caeiro realizar uma inversão radical de certos aspectos da filosofia, a verdade é que tem uma visão própria desses aspectos. Reis, ao referir-se a uma inversão dos processos filosóficos da sua época, dá a entender que estamos perante uma nova filosofia. Caeiro apresenta a sua própria ideologia filosófica. A poesia de Caeiro encerra uma nova postura de interpretar a realidade e a existência, remetendo-nos para a metafísica e para a ontologia. Novamente, é nas palavras de Ricardo Reis que encontramos a confirmação da atitude filosófica de Caeiro:

...o homem que foi para mim, como virá a ser para mais que muitos, o revelador da Realidade, ou, como ele mesmo disse, «o Argonauta das sensações verdadeiras» - o grande Libertador, que nos arrancou à morte e à vida, deixando-nos entre as simples coisas, que nada conhecem, em seu decurso, de viver nem de morrer; que nos livrou da esperança e da desesperança, para que não nos consolemos sem razão nem nos entristeçamos, sem causa; convivas com ele, sem pensar, da realidade objectiva do Universo. (Pessoa, 2003: 47)

Através do seu objectivismo, Caeiro leva-nos a uma nova teoria epistemológica, uma nova forma de filosofia em que a percepção pelas sensações permite a libertação de outras questões filosóficas. No entanto, embrenha-se nessas mesmas questões, como a natureza da existência e da realidade:

Seja o que for que esteja no centro do mundo,
Deu-me o mundo exterior por exemplo de Realidade,
E quando digo «isto é real», mesmo de um sentimento,
Vejo-o sem querer em um espaço qualquer exterior,
Vejo-o com uma visão qualquer fora e alheio a mim.

Ser real quer dizer não estar dentro de mim.
Da minha pessoa de dentro não tenho noção de realidade.
Sei que o mundo existe, mas não sei se existo.
Estou mais certo da existência da minha casa branca
Do que da existência interior do dono da casa branca.
Creio mais no meu corpo do que na minha alma,
Porque o meu corpo apresenta-se no meio da realidade,
Podendo ser visto por outros,
Podendo tocar em outros,
Podendo sentar-se e estar de pé,
Mas a minha alma só pode ser definida por termos de fora.
Existe para mim – nos momentos em que julgo que efectivamente
existe –
Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo.

(Pessoa, 2001: 133)

Caeiro apresenta uma nova perspectiva filosófica, na qual a realidade é verificada nos objectos exteriores, a partir das sensações. Nesta perspectiva, a própria existência do “eu” é posta em causa, a questão ontológica ganha novos contornos. O objectivismo absoluto de Caeiro assenta na realidade exterior, veiculada pelas sensações dos objectos. Ao abordar uma nova perspectiva de atingir a essência da realidade, Caeiro embrenha-se na filosofia. Caeiro necessita de negar a filosofia, porque entende que o conhecimento se encontra na realidade objectiva. Tem uma forma diferente de entender a epistemologia em relação a outros princípios filosóficos. Tem de negar a filosofia, para desenvolver a sua própria. Ao analisarmos a sua poesia, para além da metafísica, da ontologia, da epistemologia, e da ética, já referidas, verificamos que Caeiro tem uma opinião que remete para diversas outras áreas da filosofia, como a estética, a filosofia da linguagem e a filosofia da religião. Reis refere que a filosofia é a própria base que sustem a poesia de Caeiro:

Tomando por axiomático aquilo que, desde logo, o impressiona – a naturalidade e espontaneidade dos poemas de Caeiro, pasma de verificar que eles são, ao mesmo tempo, rigorosamente unificados por um pensamento filosófico que não só os coordena e concatena, mas que, ainda mais, prevê objecções, antevê críticas, explica defeitos por uma integração deles na substância espiritual da obra. (Pessoa, 2003: 151)

É a partir do reconhecimento da filosofia inerente à poesia em Alberto Caeiro, e, especificamente, na sua negação de outro entendimento da filosofia, que estabelecemos uma relação com a fenomenologia. Caeiro nega filosofias *a priori* como forma de entender a realidade e desenvolve a sua própria filosofia. Como verificaremos, a fenomenologia pretende também partir do grau zero da epistemologia para obter uma nova compreensão da realidade.

2ª PARTE: O ESTRANHAMENTO FENOMENOLÓGICO DE ALBERTO CAEIRO

2.0 – O estranhamento.

Falar de estranhamento, remete-nos para o formalismo russo, especificamente para a teoria literária elaborada por Shklovsky (1893 – 1984). Através da análise de formas poéticas, Shklovsky teoriza sobre a própria percepção. Considera que existe uma economia de esforço mental, derivada de criarmos um automatismo ao captar objectos na nossa percepção dos quais já ocorreu uma experiência prévia. Assim sendo, automatizamos a percepção desses objectos, porque os objectos já são *posited*, são postulados sem o uso dos sentidos e não são apreendidos com total atenção. Shklovsky afirma que este factor de automatismo expande-se para todas as nossas habilidades e experiências:

If we examine the general laws of perception, we see that as it becomes habitual, it also becomes automatic. So eventually all of our skills and experiences function uncounsciously – automatically. If someone were to compare the sensation of holding a pen in his hand or speaking a foreign tongue for the very first time with the sensation of performing this same operation for the ten thousandth time, then he would no doubt agree with us. It is this process of automatization that explains the laws of our prose speech with its fragmentary phrases and half-articulated words. (Shklovsky, 2009: 4-5)

Shklovsky compara o automatismo com a álgebra, os objectos da nossa percepção são substituídos por símbolos. Não assimilamos o objecto completamente porque na automatização já associamos o objecto ao símbolo e este perde-se na consciência. Apenas as características primárias do objecto são captadas; há a noção da existência do objecto mas é apreendido de forma superficial. Já não há a captação da essência real, porque na automatização apenas se percebe o símbolo já codificado desse objecto, como um sinal de que está presente. Não se executa o experienciar total desse objecto, elabora-se uma representação incompleta porque é reconhecido. Já não é elevado ao nível da consciência:

The abstractive character of thought suggests not only the method of algebra but also the choice of symbols (letters and, more precisely, initial letters). By means of this algebraic method of thinking, objects are grasped spatially, in the blink of an eye. We do not see them, we merely recognize them by their primary characteristics. The object passes before us, as if it were prepackaged. We know that it exists because of its position in space, but we see only its surface. Gradually,

under the influence of this generalizing perception, the object fades away. [...] Objects are represented either by one single characteristic (for example by number), or else by a formula that never even rises to the level of consciousness. (Shklovsky, 2009: 5)

O automatismo leva assim a uma percepção opaca da vida. Os conteúdos não são tidos em conta e as sensações que a experiência dos objectos nos pode oferecer não são experienciadas. Ocorre um reconhecimento dos objectos, que leva ao processo da consciência interpretar objectos reconhecidos como símbolos que apenas nos dão uma noção parcial do objecto, mas não a sua essência. Se este processo ocorre inconscientemente, é como se existisse uma alienação em relação à vida: “If the complex life of many people takes place entirely on the level of the unconscious, then it’s as if this life had never been.” (Shklovsky, 2009: 5). Shklovsky vê a arte como a forma de remover esses objectos do reconhecimento: “After being perceived several times, objects acquire the status of ‘recognition’. An object appears before us. We know it’s there but we do not see it, and, for that reason, we can say nothing about it. The removal of this object from the sphere of automatized perception is accomplished in art by a variety of means” (Shklovsky, 2009: 6). Para voltar a ter a experiência sensorial imediata dos objectos, a solução está em retornar a percepção dos objectos para a visão e para os sentidos originais, ao invés do processo de reconhecimento: “And so, in order to return sensation to our limbs, in order to make us feel objects, to make a stone feel stony, man has been given the tool of art. The purpose of art, then, is to lead us to a knowledge of a thing through the organ of sight instead of recognition” (Shklovsky, 2009: 6). Através da arte, é possível criar uma forma de “estranhamento” dos objectos, através de artifícios que os retiram do reconhecimento e oferecem uma percepção semelhante à da primeira vez em que houve uma experiência de percepção desse objecto. Shklovsky usa como exemplo Tolstoi (1828 – 1910): “The devices by which Tolstoi enstranges his material may be boiled down to the following: he does not call a thing by its name, that is, he describes it as if it were perceived for the first time, while an incident is described as if it were happening for the first time.” (Shklovsky, 2009: 6). A propósito das *Lyrical Ballads*, Coleridge (1772–1834) parece atingir uma conclusão semelhante a Shklovsky:

...to give the charm of novelty to things of every day, and to excite a feeling analogous to the supernatural, by awakening the mind’s attention from the lethargy of custom, and directing it to the loveliness and wonders of the world before us, an inexhaustible treasure, but for which in the consequence of the film of familiarity and selfish

solicitude we have eyes, yet see not, ears that hear not, and hearts that neither feel nor understand (Coleridge, 1998: 35).

Coleridge também refere que a “familiarity” tem a consequência de retirar o foco de atenção sensorial em direcção aos objectos que constituem o mundo em nosso redor. Para voltar a haver essa atenção às coisas do mundo, é necessário revesti-las de novidade, de excitar a atenção da mente. O estranhamento pretende um regresso à atenção sensorial original para voltar a ver os objectos pela primeira vez. É este objectivo de ver as coisas novamente pela primeira vez que também encontramos em Alberto Caeiro:

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E, de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo comigo
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do mundo...
(Pessoa, 2001: 24)

Caeiro afirma que a cada momento vê o que está em seu redor como se nunca o tivesse visto, independentemente de ser numa direcção repetida. Neste aspecto, o “pasmo” de Caeiro pode ser comparado ao estranhamento de Shklovsky. Caeiro pretende ver o mundo como uma eterna novidade. Para alcançar uma forma de percepção em que veja a essência concreta dos objectos, tem de os ver como se fosse pela primeira vez. Seguindo a leitura do estranhamento, Caeiro parece também tecer críticas ao reconhecimento, à familiarização que Coleridge menciona. A memória, para Caeiro, pode ser uma inimiga do “pasmo”. Tudo deve ser visto como se fosse pela primeira vez, pois assim vê-se sempre os objectos como uma nova experiência:

Antes o voo da ave, que passa e não deixa rasto,
Que a passagem do animal, que fica lembrada no chão.
A ave passa e esquece, e assim deve ser.
O animal, onde já não está e por isso de nada serve,
Mostra que já esteve, o que não serve para nada.

A recordação é uma traição à Natureza,
Porque a Natureza de ontem não é Natureza.
O que foi não é nada, e lembrar é não ver.

Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!
(Pessoa, 2001: 79)

Alberto Caeiro considera que a percepção deve ser acompanhada de um esquecimento, tal como a ave “que passa e não deixa rasto”. A memória fixa os objectos da Natureza e assim não se experiencia a novidade que oferece “porque a Natureza de ontem não é Natureza”. A recordação é um impedimento à visão caeiriana, que pretende estar sempre atenta aos objectos como se fossem vistos pela primeira vez.

No entanto, o estranhamento de Shklovsky permite-nos chegar a uma leitura da forma de Caeiro ver as coisas pela primeira vez, mas não à sua forma de arte poética. O que é relevante nesta dissertação, é o exemplo que Shklovsky proporciona, de considerar como a percepção tem um processo de reconhecimento dos objectos que lhes retira a atenção da consciência e os reduz a uma coordenada no espaço, em que apenas a sua forma superficial é considerada. O “pasmado” de Caeiro não é relativo à sua expressão poética. Caeiro nunca exhibe uma descrição semelhante a Tolstoi, que evita o nome que remete para um objecto e o descreve como se fosse pela primeira vez. Shklovsky dá um exemplo deste modo de descrição, ao citar a descrição de chicotear de Tolstoi: “Just why, this stupid, savage method of inflicting pain and no other: such as pricking the shoulder or some other part of the body with needles, squeezing somebody’s hands or feet in a vise, etc.” (*apud* Shklovsky, 2009: 6). Caeiro também não imbui os objectos de propriedades subjectivas que os embelezem e transmitam o encantamento que provocam na alma humana, criando uma nova percepção atenta aos objectos, como faz Wordsworth (1770 – 1850):

Five years have passed; five summers, with the length
Of five long winters! And again I hear
These waters, rolling from their mountain-springs
With a sweet inland murmur.* - Once again
Do I behold these steep and lofty cliffs,
Which on a wild secluded scene impress
Thoughts of more deep seclusion; and connect
The landscape with the quiet of the sky.
The day is come when I again repose
Here, under this dark sycamore, and view
These plots of cottage-ground, these orchard-tufts,
Which, at this season, with their unripe fruits,
Among the woods and copses lose themselves
Nor, with their green and simple hue, disturb
The wild green landscape. Once again I see
These hedgerows, hardly hedgerows, little lines

Of sportive wood run wild; these pastoral farms
Green to the very door; and wreathes of smoke
Sent up, in silence, from among the trees
(Wordsworth *et al*, 2003: 90)

Caeiro, na sua expressão poética, refere-se sempre aos objectos mediante nomes comuns, refere sempre as “árvores”, uma “flor”, uma “borboleta”, uma “pedra”. Em raras excepções, que o próprio Caeiro considera motivo de “doença” ou que justifica como sendo necessário para a sua ideologia ser compreensível, é que Caeiro atribui propriedades subjectivas aos objectos ou elabora metáforas. Para Caeiro, os objectos servem apenas como argumentos para demonstrar a sua ideologia. Afirma querer ver as coisas como se fossem uma novidade eterna, mas a sua poesia não é demonstrativa de expressão poética que altere a forma de percepção desses objectos. O “pasmado” de Caeiro refere-se à sua própria forma de percepção, e não a uma pretensão em alterar a forma de percepção dos leitores na sua poesia. O que importa a Caeiro é demonstrar a sua ideologia, e não um estranhamento criado na expressão poética, como Shklovsky teoriza. A teoria de Shklovsky é literária, mas as ideias que Caeiro expressa na sua poesia levam-nos à filosofia. No entanto, as noções extraídas do estranhamento são um mote para exemplificar a visão que Caeiro afirma ter (ou desejaria ter). É nesta visão que encontramos uma similaridade com a fenomenologia. Husserl também almeja, de forma bastante específica, chegar a uma percepção dos objectos como se fosse pela primeira vez. A sua fenomenologia baseia-se em todas as formas de experiência em torno de um objecto, elevado na consciência, e para esse efeito tem de suspender o estado natural de percepção, semelhante ao estado de “reconhecimento” e captação apenas da superfície que referimos previamente. A fenomenologia pretende analisar os objectos sem pré-concepções, para os analisar como uma nova experiência e assim sendo, obter todas as perspectivas do objecto, porque não se tem o objecto como previamente reconhecido. São estas características da fenomenologia que iremos verificar, comparativamente com a filosofia que Caeiro parece expressar na sua poesia.

2.1 – Princípios da fenomenologia e relação com Alberto Caeiro.

A fenomenologia, segundo Edmund Husserl, é uma filosofia que pretende a análise do conhecimento epistémico e da realidade, para chegar à essência dos objectos. Como tal, segue alguns princípios, que observaremos, com o objectivo de traçar alguns cruzamentos com a filosofia manifestada na poesia de Alberto Caeiro.

Alberto Caeiro, na sua forma de entender a epistemologia, faz lembrar por vezes a abordagem fenomenológica de Husserl. Há paralelos evidentes, mas como veremos, não há, neste caso, uma coincidência perfeita de critérios. O objectivo de chegar a uma claridade de percepção do mundo requer, em ambos os casos, a recusa de uma forma de conhecimento transcendente ou epistémico, inclusive o proporcionado pelas ciências naturais. Caeiro, na sua forma de expressão, chega a uma conclusão que pode ser interpretada como uma partilha desta mesma ideia: “Vivemos antes de filosofar, existimos antes de o sabermos, / E o primeiro facto merece ao menos a precedência e o culto.” (Pessoa, 2001: 135). Procura-se a essência da existência.

2.1.1 - *Cogitatio* como primeira noção imanente.

Segundo Husserl, a fenomenologia parte da imanência do auto-dado, de uma noção de *cogitatio* remanescente de Descartes: “O imanente incluso surge como o indubitável, justamente porque nada mais exhibe, nada mais “intenta para lá de si mesmo”, porque aqui o que é intentado está auto-dado de modo completo e inteiramente adequado.” (Husserl, 1986: 24). A redução fenomenológica tenta chegar ao fenómeno puro, à sua essência. Mediante a *Wesen Forschung*, a investigação de essências, chega-se à essência dos objectos que constituem as *cogitationes*. Este processo dá-se na consciência, daí que se parta da *cogitatio*. Os objectos são elevados intuitivamente na consciência e pretende-se chegar a uma universalidade. Assim se pode construir uma teoria do conhecimento baseada nas *cogitationes* elevadas a um estado universal e intuído. Tal como a *cogitatio* é um dado absoluto, também o que se pretende obter são as evidências puras, apreendidas de forma intuitiva: “A «existência» da *cogitatio* é garantida pelo seu *absoluto dar-se em si mesma*, pelo seu carácter de dado na *pura evidência*” (Husserl, 1986: 28).

Esta compreensão do primeiro facto absolutamente auto-dado, é prévia à percepção visual, já que ainda não se conta com dados exteriores. Entende-se como transcendente, tudo o que não é auto-dado, o que é exterior à *cogitatio*. São objectos transcendentos aqueles que não são constituintes naturais de um processo exercido pela consciência na percepção directa: “Hence the distinction, which is discussed by Husserl in great detail, between immanent and transcendental perception. In the former case, the object is an immanent constituent of the process; in the latter, the object and the conscious process do not constitute a natural unity” (Mohanty: 1954: 346). A *cogitatio* é

o exemplo perfeito de objecto imanente e forma-se na consciência como um dado absoluto e completo. Um objecto exterior não tem de estabelecer necessariamente uma unidade com um acto de consciência. Se estabelecer, o objecto, que não é completamente dado, poderá ser alvo de várias perspectivas. É na variação de perspectivas que Husserl pretende que se evite ter uma perspectiva pré-delimitada. Todas as perspectivas devem ser consideradas de forma a conceber o objecto dado com o mínimo possível de indeterminação: “in the case of immanent perception, the object is given completely and absolutely while the object of transcendental perception is capable only of perspective variations” (Mohanty: 1954: 346). Husserl entende que a forma de chegar à ideia transcendente de forma clara, não pode ser através do conhecimento estritamente científico. Alberto Caeiro participa de tal abordagem. Para chegar à essência das coisas, não se pode partir de uma ordem de pensamento gerada pela organização científico-natural, que condiciona a percepção e lhe retira clareza (*enargeia*) intuitiva da realidade essencial e evidente da natureza:

Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem,
Que traçam linhas de cousa a cousa,
Que põem letreiros com nomes nas árvores absolutamente reais,
E desenhavam paralelos de latitude e longitude
Sobre a própria terra inocente e mais verde e florida do que isso!
(Pessoa, 2001: 81)

De forma semelhante, para Husserl, a apreensão do objecto tem de partir da realidade objectiva, não pode ter em conta uma explicação prévia, como a que é dada pelas ciências naturais. Tal explicação prévia não serve o propósito de chegar à clareza de conhecimento husserliana, pois não está contida na intuição:

O que eu quero é *clareza*, quero compreender a *possibilidade* deste apreender, isto é, se examino o seu sentido, quero ter diante dos olhos a essência da possibilidade de tal apreender, quero transformá-lo intuitivamente em dado. O ver não pode demonstrar-se; o cego que quer tornar-se vidente não o consegue mediante demonstrações científicas; as teorias físicas e fisiológicas das cores não proporcionam nenhuma clareza intuitiva do sentido da cor, tal como o tem quem o vê. Se, pois, como indubitável se torna em virtude desse exame, a crítica do conhecimento é uma ciência que quer continuamente, só e para todas as espécies e formas de conhecimento, criar clareza, então não pode *utilizar nenhuma ciência natural*; não pode religar-se aos seus resultados nem às suas asserções sobre o ser; estes permanecem para ela em questão. (Husserl, 1986: 25).

Ao falar da cor, Husserl revela que a ciência não dá a percepção efectiva e intuitiva do objecto. O pretendido é o que na realidade o objecto transpõe para a percepção. Para chegar à percepção directa e constituir o objecto na consciência é preciso renunciar à pré-teorização e a quaisquer ideias retiradas de outra fonte. Similarmente a Husserl, Caeiro recorre aos exemplos das cores. Demonstra como modos pré-estabelecidos de encarar uma cor não permitem a intuição clara da mesma. Afirma que as cores “verdadeiras” estão na percepção imediata e apenas nela, sem influência de formalizações teóricas nesta percepção:

O verde do céu azul antes do sol ir a nascer,
E o azul branco do ocidente onde o brilhar do sol se sumiu.

As cores verdadeiras das coisas que os olhos vêem –
O luar não branco mas cinzento levemente azulado.

Contenta-me ver com os olhos e não com as páginas lidas.
(Pessoa, 2001: 162)

2.1.2 - A *intencionalidade* em direcção aos objectos.

Para Husserl cada acto de consciência tem uma *intencionalidade*, ou seja, é dirigido para algum objecto. Estabelece-se a noção de que se existe consciência, tem de ser de algo, nem que seja de si própria ou de algum outro constituinte ou experiência imanente: “...intentionality is said to be a necessary and universal feature of all consciousness; every consciousness must be of something. This something may, of course, be some other experiential process, as in the case of what Husserl calls “immanent experiences”” (Mohanty, 1959: 343). A *intencionalidade* é um conceito retirado de Franz Brentano, que estabelece que os fenómenos são mentais, resultantes da apreensão dirigida a um determinado objecto. A direcção da mente para o objecto é a *intencionalidade*: “...a mental phenomenon was the one which was directed or intended towards an object. This *directedness-to-an-object* becomes, in the philosophy of Brentano a distinguishing quality of the mental, and for which he coined the word “*intentionality*”, or referring to an object intended” (Raval, 1972: 216). A *intencionalidade* com “s” é a intensão que o objecto em si possui, o seu significado, o *Sinn* (sentido) do objecto. É desta forma que se chega à essência dos objectos, porque se está a intencionar o objecto dado em si mesmo, intuitivamente. É como um arrumar de ideias na consciência, de forma a que a apreensão de um objecto (na qual a intenção do sujeito procura coincidir com a intensão de dito objecto) seja “pura”, através da

percepção imediata e intuitiva. Na cor está a evidência pura da sua realidade. A fenomenologia pretende uma apreensão intuitiva: uma constituição do objecto na mente intencionalmente, sem qualquer julgamento antecipatório ou teorização *a priori*: “...an object is apprehended by the mind, without any judgment based on sense impressions, in a sort of *direct mode of apprehension*. By “a priori” we mean prior to all theorizing or any sort of anticipatory ideas about an object.” (Raval, 1972: 217).

2.1.3 – *Epoché*: a suspensão na atitude natural.

Para haver um foco total da consciência num determinado objecto, Husserl concebeu o método da *epoché*, da suspensão de juízos em relação à existência do mundo envolvente do objecto. Também podemos fazer uma leitura semelhante das palavras de Caeiro, nas quais se interroga do porquê de ver uma coisa se houver outra: “Porque veríamos nós uma cousa se houvesse outra?” (Pessoa, 2001: 58). Tem de ser a coisa em si que é observada. Tudo o que está no mundo envolvente ao objecto, como conjunto de outros objectos dos quais já existe uma ideia estabelecida, distorce a visão pura da “cousa” intencionada. Em Husserl, a questão da existência do mundo é alvo de abstinência, consequentemente, a questão ontológica da existência do objecto em si mesmo também o é. Desta forma não se tomam os objectos como certos ou pré-reconhecidos, como sucede no que Husserl define como sendo a atitude natural, na qual os objectos existem, mas o sujeito não lhes dirige uma *intencionalidade*. A *intencionalidade* dos objectos também não é devidamente analisada, porque são tomados como reconhecidos. Já se pressupõe que existe um mundo, independentemente da nossa experiência. A suspensão husserliana pretende pôr entre parêntesis a noção de existência das coisas no mundo, que sucede na atitude natural. Chega-se assim a um estado puro de consciência, em que não há nada dado como reconhecido e todos os objectos são estabelecidos na consciência como algo novo. É como um retornar da consciência a um estado primordial. Tudo o que se considera é o objecto de redução fenomenológica ele mesmo:

This method consists in what Husserl called the phenomenological reduction or *epoché* (literally: abstention). We are to “bracket”, or abstain from positing the existence of, the natural world around us. That is, we put out of action the general thesis of the everyday “natural” standpoint, our background presupposition that there exists a world independent of our experience. We will then, Husserl holds, be in a position to describe “pure” consciousness, abstracting from its embeddedness in the world of nature. By carrying out the

reduction we abandon the “natural” or “naturalistic” attitude which takes the world for granted and come to adopt instead the phenomenological or what is sometimes called the “transcendental” attitude. (Smith *et al*, 2006: 11).

Na atitude natural, há a noção dos objectos segundo uma concepção *a priori* de que existem simplesmente, num contexto espaço-temporal, não lhes é dada atenção devida ou uma análise rigorosa, porque há a consciência dos objectos como já reconhecidos. A noção da existência dos objectos no mundo é independente da percepção, e assim sendo, apenas alguma atenção parcial é dada aos objectos. Com a suspensão da atitude natural, Husserl pretende que se volte a dirigir a percepção para os objectos em si mesmos, abandonando a atitude natural de os ter como certos, de modo a chegar à sua essência pura. Dai o famoso lema de Husserl: “To the things themselves!” (*apud* Smith *et al*, 2006: 9). Caeiro também pretende focar a percepção nos objectos em si mesmos:

Sempre que penso uma cousa, traio-a.
Só tendo-a diante de mim devo pensar nela,
Não pensando, mas vendo,
Não com o pensamento, mas com os olhos.
Uma cousa que é visível existe para se ver,
E o que existe para os olhos não tem que existir para o pensamento;
Só existe directamente para os olhos e não para o pensamento.

Olho, e as cousas existem.
Penso e existo só eu.
(Pessoa, 2001: 120)

De forma algo análoga a Husserl, Caeiro considera que “pensar” nos objectos é “traí-los”, porque pensar num objecto não é realmente obtê-lo. Este pensamento pode ser comparado com a noção que Husserl considera que existe na atitude natural, de uma noção parcial dos objectos independentemente de estarem no campo de percepção. A essência dos objectos não é assim atingida, nas palavras de Caeiro esta é “traída”. Caeiro pretende uma percepção directa do objecto, sem mediação do pensamento, só desta forma “as cousas existem”. Interpretando as palavras de Caeiro na perspectiva husserliana, só com a suspensão de juízos *a priori* da atitude natural é que se chega à essência do objecto, porque a atenção é dirigida para a percepção do objecto ele mesmo, e não para uma forma de “pensamento”. Como Caeiro refere, se fizemos uma leitura através de Husserl, nesse “pensamento” já se tem uma ideia parcial *a priori* sobre a existência do objecto e não se passa desse ponto para chegar à sua essência real. Para Caeiro, com a percepção chega-se aos objectos Sem percepção, numa forma extrema do

que Husserl considera a atitude natural, apenas se tem a *cogitatio*. Aos objectos exteriores à *cogitatio* só se pode chegar mediante a percepção. Claro está, no poema em questão há uma certa divergência com Husserl nesta última declaração de Caeiro: Husserl considera que, em última instância, os objectos são elevados na consciência a uma forma universal mas Caeiro pretende (aparentemente) apenas o objecto concreto que vê directamente.

Convém referir que estes objectos não são só os objectos que obedecem a limitações físicas. Conceitos, objectos idealizados, abstractos, ou que não têm uma existência física aparente têm estatuto objectivo na fenomenologia. Um objecto é alvo de um acto de consciência *intencional* em direcção a esse objecto. Nesse acto todas as formas de experienciar o objecto são analisadas. O que se cria é uma ideia imanente do objecto. Se os objectos são traduzidos em ideias imanentes, então a questão da existência concreta do objecto não é um problema, ainda que a percepção de objectos concretos seja uma componente necessária para se criar essa ideia. É o que permite que objectos para além dos captados na percepção e memória sejam alvos possíveis de redução fenomenológica, como os objectos de ficção, criados na imaginação, ou objectos abstractos de física e matemática. Aos olhos da consciência estabelecem-se como objectos retirados da percepção.

Na redução fenomenológica todas as formas de experiência do objecto são consideradas, não importa a existência concreta do objecto: “The phenomenologist can apply his method to the things of fiction or mythology as well as to the things of perception and memory, the devil as well as the deep blue sea. Through the *epoché* all objects become reduced to their experienceable properties, and all objects are in this respect equal in the eyes of consciousness.” (Smith *et al*, 2006: 12). Isto não quer dizer que não é a evidência imediata e intuitiva do objecto que se pretende como ponto de partida na redução fenomenológica. A ideia do objecto que se estabelece no acto de consciência é intuitiva, o objecto da imaginação é também ele observado sem teorização *a priori* dentro do âmbito da *epoché*, tal como um objecto derivado de uma percepção de algo fisicamente concreto. Ao pensar no objecto “D. Quixote” também se procede à suspensão husserliana, à *epoché*, este objecto é igualmente observado na forma mais intuitiva, sem conceptualizações *a priori* relativas à existência de D. Quixote e ao mundo fictício em que este se insere.

2.2 – A percepção.

A redução fenomenológica põe a possibilidade em volta do fenómeno, sem atribuir, como verdade, alguma forma de conhecimento em torno deste. É um dado novo, sem utilizar um sistema de avaliação baseado em resultados ou hipóteses como pré-disposição para a verificação da validade deste dado. O que está implícito na redução fenomenológica é um empirismo radical para obter uma percepção detalhada do fenómeno: “[...] phenomenology is radically empirical. Its aim is to achieve an accurate description of the pré-analytic, given phenomena whatever that may turn out to be, and avoid all systematic “construction” and *a priori* distortion” (Wild, 1942: 85). Tem de se partir do grau zero da percepção para observar o que é transcendente, mas não é dado imanentemente. O fenómeno é observado com a sua validade sempre posta em questão. Nunca se tenta chegar a um conhecimento a partir de outro conhecimento prévio ou de verdades já sistematizadas. Daí que não se possa dar uma resposta epistemológica completa a partir de uma ciência objectiva:

Diz ela: a todo o transcendente (que não me é dado imanentemente) deve atribuir-se o índice zero, isto é, a sua existência, a sua validade não devem pôr-se como tais, mas, quando muito, como *fenómenos de validade*. É-me permitido dispor de todas as ciências só enquanto fenómenos, portanto, não como sistemas de verdade vigentes que possam para mim ser empregues a título de premissas ou até de hipóteses, como ponto de partida; por ex., toda a psicologia, toda a ciência da natureza. [...] Fazer do conhecimento um dado evidente em si mesmo e querer aí intuir a essência da efectuação não significa deduzir, induzir, calcular, etc., não significa inferir novas coisas com fundamento a partir de coisas já dadas ou que valem como dadas (Husserl, 1986: 26)

Caeiro procura, similarmente, livrar-se de sistemas de verdades vigentes. Considera o pensamento como estando impregnado por teorias de conhecimento prévias. Tem de se livrar destas teorias para chegar à pura sensação intuitiva das coisas. Quer livrar-se do “corredor” de modelos da realidade construídos por verdades pré-estabelecidas, para chegar às ideias directamente. Como na noção de Husserl, não quer ter um “modo de lembrar”, porque isso implica ver as coisas com fundamento a partir de coisas já dadas ou que valem como dadas. É o “fato” que Caeiro se queixa de ter sido obrigado a usar pelo Homem. De forma semelhante a Husserl, Caeiro também deseja ver as coisas sem nenhuma construção dos objectos na consciência *a priori*. Quer partir do grau zero, apenas com as sensações:

Procuro dizer o que sinto
Sem pensar em que o sinto.
Procuro encostar as palavras à ideia
E não precisar de um corredor
Do pensamento para as palavras.

Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir.
O meu pensamento só muito devagar atravessa o rio a nado
Porque lhe pesa o fato que os homens o fizeram usar.

Procuro despir-me do que aprendi,
Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
(Pessoa, 2001: 82)

2.2.1 – O idealismo transcendental na fenomenologia.

A *intencionalidade* em direcção ao objecto, tem importância para a resolução do problema de percepção de características ou delineações do objecto, que modificam a percepção do objecto em si mesmo. Na consciência, mediante a *intencionalidade*, o objecto é transcendente, obtido na consciência de forma imanente. Todas as formas de experienciar esse objecto são analisadas. Portanto, as perspectivas que possam ser diferentes, num dado contexto, são perspectivas que já possuímos, de forma imanente, em relação ao objecto. É o que nos permite ter a noção de que uma flor, de dia, e essa flor, de noite, constituem formas diferentes de experienciar o mesmo objecto. O ângulo do qual vemos o objecto na percepção puramente exterior pode dar-nos outra ideia, mas o objecto é o que ele realmente é, a sua *intensão* mantém-se. Dai que a percepção para Husserl, tenha a componente, no acto de consciência, de um idealismo transcendental dos objectos:

Furthermore, even the perceived aspect of a thing may appear in many different ways, depending on the angle under which it is seen, and on perceptual conditions such as distance, lighting, and the like. A white house may appear red at sunset, its contours may become fuzzy in rain or fog, and a round object may seem elliptical. [...] From these considerations [...] Husserl draws far-reaching conclusions: (1) the existence of our own consciousness is indubitably certain as long as we immanently perceive it; (2) the existence of the material world is essentially doubtful or “phenomenal,” even though we may have no practical grounds to doubt it. [...] Husserl argues that (3) consciousness may exist even though there is no material world, and that (4) the existence of the material world depends on consciousness. The last two conclusions, if taken together and interpreted properly, form the doctrine of transcendental idealism. (Philippe, 2006: 256).

Husserl propõe uma doutrina de conhecimento na qual os dados de evidência pura permitem chegar ao conhecimento epistémico, de forma imanente, na consciência humana. A evidência pura é obtida sem recurso a conhecimento ou saber prévio, é obtida na percepção imediata, o conhecimento é absoluto dentro deste campo. Apenas *a posteriori* se podem conceber outras propriedades na análise fenomenológica. Como *a priori* só temos o que é dado intuitivamente na apreensão, é *a priori* em si mesmo:

...e fica igualmente em suspenso todo o recurso a qualquer «saber», a qualquer «conhecimento»: a investigação deve manter-se no ***puro ver*** (*in reinen Schauen*), mas nem por isso tem que fixar-se no imanente incluso; é investigação de essências (*Wesensforschung*). Dissemos também que o seu campo é o *apriori dentro do absolutamente dado em si mesmo*. (Husserl, 1986: 29).

2.2.2 – As delineações.

Para Caeiro, saber “ver” é excluir o pensamento como factor acólito da visão. Para elevar o objecto que percebemos na visão ao ideal transcendente de Husserl, o pensamento também não pode interferir, porque irá conceber teorizações *a priori* que influenciam a ideia do objecto. Resumindo, Husserl concebe uma forma de percepção que capta o objecto como ele realmente o é. Esta percepção é livre de teorizações *a priori*, como o “pensamento” de Caeiro que não pode influenciar a visão. Ao partir da intuição o objecto é elevado a um ideal transcendente no qual se analisa o objecto na sua forma mais pura. Husserl entende como percepção, não apenas o acto de ver, mas o processo que envolve o ver e o acto de consciência que examina o objecto percebido. Caeiro considera que existe o problema na percepção visual de haver condições que distorcem o objecto, mas quem “olha bem” consegue ver que o objecto é o mesmo. Dá o exemplo das flores e do próprio sujeito. Pode-se comparar com a noção de objecto, obtido de forma intuitiva, de Husserl:

Nem sempre sou igual no que digo e escrevo.
Mudo, mas não mudo muito.
A cor das flores não é a mesma ao sol
Do que quando uma nuvem passa
Ou quando entra a noite
E as flores são cor da sombra.

Mas quem olha bem vê que são as mesmas flores.
Por isso quando pareço não concordar comigo,
Reparem bem para mim:
Se estava virado para a direita,
Voltei-me agora para a esquerda,
Mas sou sempre eu, assente sobre os mesmos pés –

O mesmo sempre, graças ao céu e à terra
E aos meus olhos e ouvidos atentos
E à minha clara simplicidade de alma...
(Pessoa, 2001: 64)

Caeiro dá o exemplo de condições nas quais as características das flores tornam-se diferentes ao serem percebidas. A cor varia consoante seja de dia, de noite, ou em condições como na passagem de uma nuvem. O próprio Caeiro demonstra estados diferentes dele próprio, como nas suas palavras orais ou escritas. Mas refere que olhando “bem”, se verifica que é a mesma coisa. A flor que sofreu diferenças na percepção por estar em determinadas condições mantém-se sempre a mesma flor, apenas há ângulos de experiência diferentes. O mesmo exemplifica Caeiro com ele próprio em várias perspectivas, é sempre Caeiro independentemente da direcção para a qual se vira. Este centrar no objecto ele mesmo, independentemente da perspectiva, pode ser relacionado com a percepção husserliana: A referência aos “olhos e ouvidos atentos”, como maneira de focar a importância da percepção sensorial, de forma a ver a “flor” como sendo sempre a mesma “flor”; a clara simplicidade da alma como sendo uma versão do idealismo transcendental husserliano, que idealiza o objecto sem “complicações” *a priori*. Husserl também formula que, na percepção puramente exterior, o ângulo e ponto de vista de um objecto material pode dar-nos características diferentes do objecto em si. Estas sensações perceptivas das características, as *Abschattung*¹, são as delineações que se fazem do objecto, exemplificáveis com o diferente tom de cor que podemos verificar num objecto, consoante o contexto em que ele está inserido. Caeiro dá o exemplo da cor das flores ao sol, que se torna diferente estando debaixo da sombra da nuvem. Para Husserl, não só as cores mas também a forma do objecto são delineações: “For Husserl, too, generalises from the case of colours and subsumes under the term “adumbration” not just the way colours shadow themselves forth, but also the way a shape appears or is shadowed forth.” (Mulligan, 2006: 192).

2.2.3 – A negação do misticismo.

O conhecimento posto em questão pela fenomenologia não é unicamente o da ciência ou o da metafísica (embora, como veremos na terceira parte deste ensaio, esta acabe por ganhar presença na filosofia husserliana). A ciência é apenas uma das formas

¹ *Adumbrations* na tradução inglesa

de conhecimento usadas *a priori* na análise de dados percebidos. O mesmo ocorre com quaisquer ideias baseadas em alguma forma de conhecimento filosófica ou subjectiva. O facto de não se partir de um sistema de verdades como as ciências naturais não faz da fenomenologia uma doutrina mística. As essências são reconhecidas pela intuição. O objecto é formado no pensamento de forma intuitiva, é o dado original de percepção: “In this sense thought is intuitive, but it is not so in any other mystical sense. “Intuition” is nothing but a generic name for all modes of original givenness” (Mohanty, 1959: 222). Na percepção empírica constitui-se um dado individual, na percepção intuitiva temos a noção da essência do dado individual: “Just as what is given in empirical perception is an individual, so what is given in essential intuition is an essence” (Mohanty, 1959: 222).

A essência de Husserl não é um conceito místico aplicado aos objectos mas sim uma derivação do pensamento puro sobre eles. O misticismo implica um estado de consciência em que o conhecimento da realidade não é acessível a partir de percepção sensorial ou pensamento conceptual racional. O misticismo é baseado numa experiência peculiar, na qual as distinções entre o “eu” empírico e a realidade se revelam como ilusórias. Delimitações entre sujeito e objecto dissolvem-se. Dai que a descrição baseada em experiências místicas se revele muito metafórica. Mas Husserl concebe a fenomenologia como uma forma de estudar as estruturas dos objectos a partir de uma *intencionalidade* em direcção a eles, ou seja, o foco da consciência em direcção aos objectos apreendidos pela experiência. Este processo desenvolve-se na consciência, é um acto de consciência dirigido à ideia do objecto. Temos então um sujeito, e um objecto, e para efectuar este processo, tem de haver uma perspectiva na primeira pessoa do objecto. Nunca pode haver na fenomenologia a dissolução de sujeito e objecto que ocorre no misticismo: “Literally, phenomenology is the study of “phenomena”: appearances of things, or things as they appear in our experience, or the ways we experience things, thus the meanings things have in our experience. Phenomenology studies conscious experiences as experienced from the subjective or first person point of view” (Smith, 2008). Na fenomenologia pode-se recorrer à fantasia, mas não é no sentido literal do termo, mas sim sentido de distanciamento do facto individual empírico. Pretende-se chegar à essência e como tal, a fenomenologia varia os factos circunstanciais em volta do objecto, inclusive com a imaginação, independentemente do facto concreto e individual. O facto individual em que ocorre o objecto é accidental. Não

é determinante da essência. O facto accidental do objecto, dado empiricamente, é o primeiro na percepção, a fenomenologia não o nega. Pelo contrário: a noção da essência do objecto deriva da percepção *a priori* do facto individual:

What Husserl calls “Wesensschau” is not a mystical vision of essences, but it is nothing but thought purified. Thought though it discloses essences, is ordinarily tied to sense perception and practice. Ordinary thought discloses essences, but only as they are in facts. To attain to a pure awareness of essences is to render thought free from this naturalistic attachment. One way of doing this, much emphasized by Husserl, consists in varying the factual circumstances, in taking recourse to fantasy, etc., through which the identity of the essence as well as its indifference to fact comes into clearer relief. [...] awareness of the essence is founded on a prior perception of the individual fact while empirical perception on its own part is not so founded, it being the absolute first! (Mohanty, 1959: 223).

Portanto não é uma fantasia mística o que Husserl refere na sua fenomenologia. É a noção de todas as alterações circunstanciais que podem ocorrer em volta do objecto. Todas as perspectivas que se podem ter independentemente do facto accidental em que ocorreu o objecto, de modo a chegar à essência. No entanto, a fenomenologia pretende uma “descrição” analítica e clara. A distorção do objecto apreendido é algo que se pretende evitar, daí que se evitem sistemas pré-construídos de análise. Como já foi referido, pretende-se o objecto intuído na sua evidência pura. O mesmo é verdade para toda a análise “fantasiosa” na qual se fazem variar os factos circunstanciais. Esta variação é isenta de informação intersubjectiva e de formas de conhecimento já concebidos, é baseada no objecto como ele é dado intuitivamente. Estas formas de conhecimento incluem a ciência e a filosofia. O misticismo, pela sua natureza de diluir as fronteiras entre objecto e sujeito, não pode também ser incluído. Muito menos ser o objectivo, não é o que se pretende na fenomenologia.

Caeiro critica o misticismo, numa perspectiva análoga ao que se pode depreender da relação necessária entre sujeito e objecto na fenomenologia. As atribuições dadas aos objectos numa perspectiva mística modificam a visão intuitiva. O facto individual empírico é imbuído de perspectivas que não são subjacentes ao objecto em si mesmo. Não se pode chegar à essência do objecto, porque este deixa de ter a mesma significação, que não parte da intuição mas sim de uma forma de apreensão condicionadora da percepção pura. O misticismo passa a ser uma forma de retirar a singularidade aos objectos em função do sujeito. Os objectos passam a ser partes de um mesmo “todo” e o indivíduo faz igualmente parte desse todo. O que é observado acaba

por ser o próprio sujeito e objectos numa visão difusa da realidade e não os objectos em si mesmos. É o vazio de significação. Torna-se um processo completamente distante da apreensão do objecto na consciência. O que se forma é o próprio ser ontológico com os objectos projectados num objecto único que engloba tudo. Assim sendo, características atribuídas a determinados objectos como as do próprio indivíduo humano confundem-se. Nunca se poderia efectuar uma redução fenomenológica porque sem as delimitações entre sujeito e objecto a percepção está alterada e não é possível obter a ideia intuitiva desse objecto. É um vazio de significados concretos. Da mesma forma que em Husserl há um compreender da impossibilidade de misticismo, em Caeiro há a tentativa de dar o exemplo de como o delírio místico retira a apreensão concreta e intuitiva do objecto. Na percepção mística, os objectos ganham propriedades que não lhes pertencem, derivadas da dissolução de limites entre sujeito e objecto. Estes “pensamentos” são constituídos numa experiência mística, na qual se verifica uma apreensão do próprio sujeito em si mesmo. A “alma” ou “êxtases” são propriedades que se aplicam ao próprio sujeito, que na dissolução de fronteiras entre o sujeito e objectos se confundem. Por isso Caeiro refere que falar de “alma” em objectos, é falar de si próprio. São “falsos pensamentos” porque partem de uma percepção condicionada por uma experiência mística na qual não se verifica a percepção intuitiva dos objectos dados em si mesmos. Parece atribuir ao misticismo a consequência de criar uma falácia patética, termo usado por John Ruskin (1819 – 1900) no seu *Modern Painters*, para designar objectos inanimados como se tivessem sentimentos, sensações ou pensamento:

Li hoje quase duas páginas
Do livro dum poeta místico,
E ri como quem tem chorado muito.

Os poetas místicos são filósofos doentes,
E os filósofos são homens doidos.

Porque os poetas místicos dizem que as flores sentem
E dizem que as pedras têm alma
E que os rios têm êxtases ao luar.

Mas as flores, se sentissem, não eram flores,
Eram gente;
E se as pedras tivessem alma, eram cousas vivas, não eram pedras;
E se os rios tivessem êxtases ao luar,
Os rios seriam homens doentes.

É preciso não saber o que são flores e pedras e rios
Para falar dos sentimentos deles.
Falar da alma das pedras, das flores, dos rios,

É falar de si próprio e dos seus falsos pensamentos.
[...]
(Pessoa, 2001: 62)

2.2.4 – Caeiro e a claridade de percepção fenomenológica.

Se lermos Caeiro a partir da fenomenologia, parece que o pastor quer organizar a sua mente de forma a poder ter uma forma de apreensão do mundo que tem diversos aspectos em comum com Husserl:

Passar a limpo a Matéria
Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram
Por não perceberem para que serviam
Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade,
As cortinas nas janelas da Sensação
E os capachos às portas da Percepção
Varrer os quartos da observação
E limpar o pó das ideias simples...
Eis a minha vida, verso a verso.
(Pessoa, 2001: 102)

Podemos fazer a leitura de que Caeiro propõe uma arrumação das ideias. Arrumar a “Realidade”, com o apoio da “Sensação” e da “Percepção”, utilizando a observação, a partir de “ideias simples”. Desta forma repõe-se a “desarrumação” dos homens, derivada de não perceberem a essência real das coisas. A comparação com a fenomenologia estabelece-se porque Husserl também pretende uma arrumação de ideias para chegar a uma análise objectiva da realidade. Neste processo de análise dos objectos, factores como a percepção e as sensações são igualmente importantes, como verificaremos. A observação de todas as formas de experiência de um objecto, ainda que efectuada por actos de consciência, é o que permite chegar à essência do objecto. Para esse efeito o objecto é dado de forma intuitiva, através da percepção sensual. Tenta-se anular teorias *a priori* sobre o objecto, podendo-se comparar com as “ideias simples” caeirianas.

A fenomenologia husserliana pretende chegar à objectividade do fenómeno transcendente. Esta transcendência não é a geral, que apenas admite objectos dos quais se pretende verificar a existência. Quando se parte de um princípio ontológico para analisar os objectos, ou seja, com relevância dada à questão da sua existência, não é apenas a evidência imediata do objecto em si mesmo que é analisada no acto de consciência. A ideia do objecto transcendente criado no acto de consciência não é livre da questão sobre a sua existência, não sendo então verdadeiramente transcendente para

Husserl. A forma de transcendência, em que a questão ontológica interfere no modo de conceber o objecto, é excluída na doutrina fenomenológica de Husserl, em prol de uma transcendência que considera a verdadeira: “o conceito da *redução* fenomenológica [...] não é exclusão do verdadeiramente transcendente (por ex., no sentido empírico psicológico), mas exclusão do transcendente em geral como de uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do *ver puro*.” (Husserl, 1986: 29). Nesta *In reinen Schauen*, nesta pureza de ver, estabelece-se uma ligação com Caeiro. É nesta percepção, com ênfase na visão, que se obtêm os dados de evidência pura:

O que nós vemos das cousas são as cousas.
Porque veríamos nós uma cousa se houvesse outra?
Por que é que ver e ouvir seriam iludirmo-nos
Se ver e ouvir são ver e ouvir?

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!),
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender
E uma sequestração na liberdade daquele convento
De que os poetas dizem que as estrelas são as freiras eternas
E as flores as penitentes convictas de um só dia,
Mas onde afinal as estrelas não são senão estrelas
Nem as flores senão flores,
Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores.
(Pessoa, 2001: 58)

Caeiro também enfatiza a percepção dos objectos como modo de chegar à evidência absoluta e para isso não se pode pensar em algo *a priori*. A essência da “cousa” está nela mesma e portanto “o essencial é saber ver”. Pensando nestas palavras a partir da fenomenologia husserliana, o que vemos dos objectos são eles mesmos se os percebermos na sua forma mais intuitiva. A ideia do objecto na consciência é assim verdadeiramente transcendente e o objecto é observado na forma mais pura possível. O objecto idealizado transcendentemente que criamos no acto de consciência, de forma intuitiva, é o mais aproximado possível ao objecto como ele o é realmente, sem qualquer interferência de fundamentações *a priori* como a questão ontológica. A “cousa” é a “cousa” que vemos se a nossa constituição do objecto na consciência o

e elevar a esta transcendência. Teremos assim objectividade em relação ao fenómeno observado, porque os objectos constituintes desse fenómeno são constituídos na consciência, da forma mais pura possível. O objecto que verificamos na percepção é o objecto ele mesmo, se o vemos nestes parâmetros. Para Husserl, a percepção dá-nos o objecto como ele o é, não há uma desfiguração do objecto na relação entre consciência e realidade: "...he stresses that in perception the object *itself* is bodily given to us. Should one not conclude that "Husserl never shared the traditional prejudice of viewing sensible phenomena or appearances as a 'screen' interpolated between consciousness and the real world"" (Philippe, 2006: 263). Podemos fazer uma leitura semelhante das palavras de Caeiro. Entra em cruzamento com o objecto puro de Husserl.

Ao interpretarmos Caeiro nesta perspectiva de claridade de percepção fenomenológica, o "estudo profundo" que Caeiro refere, a sua "aprendizagem de desaprender", pode ser associada à suspensão na atitude natural husserliana. É necessário reaprender a ver, a observar, sem a existência dos objectos já considerada como certa. Caeiro parece também pretender chegar à *eidós*, à forma das coisas como são, que de forma similar à atitude natural de Husserl, são confundidas pela nossa percepção do que é exterior ao objecto. É necessário uma nova atenção ao objecto, como se este fosse visto pela primeira vez. Assim se chega às "estrelas" como "estrelas" ou às "flores" como "flores" e evitam-se comparações destes objectos com outros de natureza diferente como "freiras eternas" ou "penitentes convictas", ainda que num contexto metafórico. O que a fenomenologia pretende e que Caeiro parece ter a sua própria versão, é a claridade em ver o objecto na sua essência real. Para tal é necessário abandonar a atitude natural e haver um "reaprender" radical da percepção:

...when we look upon an object from a natural stand-point, we experience it as it appears to us without making any intentional effort - to reach its "eidós." When we look upon a table or a chair or a piece of chalk, we take it as it is and are also more or less conscious of so many other things that lie around the periphery of the object perceived. Nothing new is added at this stage to our power of perception; no new stance is adopted and no new angle revealed or a new meaning conferred. The world simply stands "out there" and we simply look upon it in our most natural or naive attitude. This naive approach has to be abandoned and a radical attitude adopted. (Raval, 1972: 219-220)

A "sequestração" de Caeiro pode referir-se à *intencionalidade* de Husserl, em dirigir o acto de consciência para o objecto em si mesmo, sendo este envolvido pelo acto de consciência e distanciado de outras relações exteriores, como nas analogias

metafóricas que Caeiro refere. Desta forma, o objecto pretendido é que é sujeito a uma redução fenomenológica, chega-se à “estrela” como “estrela” e não a qualquer outra interpretação que distorça a essência do objecto como ele realmente é.

2.3 – O problema ontológico.

Em relação à ontologia, algo de semelhante à ideia de Husserl encontra-se na poesia de Caeiro, que apresenta a sua versão da suspensão husserliana. As questões relacionadas com a existência, a criação, a alma ou as “cousas” são irrelevantes para o heterónimo pessoano. O importante é o captar da experiência das coisas: reter uma ideia dos objectos como eles nos aparecem idealmente na experiência quando temos a atenção dirigida para ele, o que veremos ser o equivalente ao *noema* husserliano. A existência é relegada para o plano da dúvida ou questão sem resposta. É uma resposta que fica por dar porque não é o pretendido. Caeiro pretende sentir e percepção a experiência pura. Como tal, entende o pensamento sobre aspectos ontológicos (tal como a questão teológica) como um opositor da experiência intuitiva e imediata dos objectos. Perde-se o captar da realidade concreta do objecto. Associa-o a uma forma de cegueira, a um “correr de cortinas”, uma interferência na verdadeira visão das coisas. É um princípio notavelmente similar à noção husserliana de suspensão da ontologia. Coaduna-se com a abstinência de modelos de saber pré-estabelecidos, para obter clareza na redução fenomenológica:

Que ideia tenho eu das cousas?
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
E sobre a criação do mundo?
Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
E não pensar. É correr as cortinas
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).

O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o sol
E a pensar muitas cousas cheias de calor.
Mas abre os olhos e vê o sol,
[...]
(Pessoa, 2001: 29).

Em Husserl, encontramos um objectivo semelhante: a percepção clara da experiência. Tal como o “sol” de Caeiro, a experiência do objecto é percebida com

total atenção porque se põe a questão da existência entre parêntesis. Como podemos ler na alusão caeiriana à percepção do sol, sem o suspender da questão existencial o pensamento concentrar-se-ia noutras questões que não a do próprio objecto. Por essa lógica, do heterónimo, começar-se-ia a não saber o que é o objecto na sua realidade mais intuitiva porque se pensaria no “mistério” do objecto e sobre questões relacionadas com Deus, a alma, ou a criação do mundo. A questão ontológica do objecto seria o alvo da *intencionalidade* da consciência ao invés do objecto em si mesmo. A *intencionalidade* dirige toda a atenção para o objecto, que se torna o foco do acto de consciência. Todas as perspectivas de análise estão concentradas em torno do objecto: “This focus of mental directedness envelopes the intended object completely within itself like “a fruit enclosing its stone”” (Raval, 1972: 216)). Em relação ao problema ontológico, a questão da existência dividiria a atenção necessária para a direcção *intencional* total para um objecto:

We are to practice phenomenology, Husserl proposed, by “bracketing” the question of the existence of the natural world around us. We thereby turn our attention, in reflection, to the structure of our own conscious experience. Our first key result is the observation that each act of consciousness of something, that is, intentional, or directed towards something. Consider my visual experience wherein I see a tree across the square. In phenomenological reflection, we not concern ourselves with whether the tree exists: my experience is of a tree whether or not such a tree exists. [...] Thus, bracketing tree itself, we turn our attention to my experience of the tree, and specifically to the content or meaning in my experience. This tree-as-perceived Husserl calls the noema or noematic sense of the experience. (Smith, 2008).

2.3.1 – A questão de Deus.

Para o realismo platónico, as *Formas* eram inatingíveis, estavam presentes numa outra dimensão e apenas se podiam apreender *particulares*, “sombras” dos universais, das *Ideias*. Este mundo platónico de formas ideais não é acessível enquanto se permanece num corpo físico. Apenas pode ser alcançado em estados que o transcendem. É atribuída uma propriedade mística à noção platónica de *Ideia*: “...we cannot altogether apprehend the Ideas while we are still in the body; but in the pre-natal state we did, and after death we shall again, apprehend them perfectly” (Temple, 1908: 507). Na *Républica* (X), Platão (c. 429 – 347 a.C.) dá o exemplo de uma cama: o carpinteiro apenas chega a uma pálida versão da cama ideal, porque só Deus pode criá-la:

And don't we customarily say that their makers look towards the appropriate form in making the beds or tables we use, and similarly in the other cases? Surely no craftsman makes the form itself. How could he? [...]

Now, if he doesn't make the being of a bed, he isn't making that which is, but something which is like that which is, but is not it. So, if someone were to say that the work of a carpenter or any other craftsman is completely that which is, wouldn't he risk saying what isn't true? [...]

Now, the god, either because he didn't want to or because it was necessary for him not to do so, didn't make more than one bed in nature, but only one, the very one that is the being of a bed. Two or more of these have not been made by the god and never will be. (Plato, 1997: 1200-1201).

A fenomenologia coloca esses ideais, de criação divina para Platão, na própria corrente da consciência, obtidos na redução fenomenológica. Nunca Husserl concebe os objectos ideais como estando num outro plano, as essências são evidentes de uma perspectiva intuitiva. Deus é algo a pôr entre parêntesis, tal como a questão ontológica do “eu” e do mundo: “é um campo de conhecimentos absolutos, para o qual ficam indecisos o eu, o mundo, Deus e as multiplicidades matemáticas e todas as objectividades científicas; conhecimentos que, portanto, não são dependentes de todas estas coisas, valem o que valem” (Husserl, 1986: 29). Caeiro, num pensamento algo similar, põe Deus em questão. Deus não intervém na forma intuitiva de captar a essência dos objectos da natureza. Não o pode conceber a não ser se o mesmo se encontrar na percepção intuitiva das coisas. Deus é mais uma das falsidades conceptuais humanas para Caeiro, falsidades que interferem no processo de absorver o ser concreto das coisas. Caeiro conclui, numa versão radical da suspensão husserliana, que, desta forma, a ideia de Deus se torna uma redundância. Como tal, Caeiro concentra-se apenas nos objectos em si mesmos, sem a ligação a uma ideia de divindade intrínseca às coisas que não são dadas intuitivamente:

[...]
Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e luar e o sol,
Para que lhe chamo eu Deus?
Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar;
Porque, se ele se fez, para eu o ver,
Sol e luar e flores e árvores e montes,
Se ele me aparece como sendo árvores e montes
E luar e sol e flores,
É que ele quer que eu o conheça
Como árvores e montes e flores e luar e sol.
[...]
Obedeço-lhe a viver, espontaneamente,

Como quem abre os olhos e vê,
E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes,
(Pessoa, 2001: 31-32)

Na sua paródia do Cristianismo, (poema VIII do *Guardador de Rebanhos*), Caeiro vai mais longe. Elabora o que podemos ler como uma desconstrução da ideia de Deus e da religião como sistema de verdades. Caeiro afirma a sua história como válida e desmistificadora de modelos pré-concebidos de perceber a realidade: “Não há-de ser ela mais verdadeira/ Que tudo quanto os filósofos pensam/ E tudo quanto as religiões ensinam” (Pessoa, 2001: 41). A noção platónica de um céu de formas perfeitas é contrariada: “No céu era tudo falso, tudo em desacordo/ Com flores e árvores e pedras.” (Pessoa, 2001: 35). Deus como criador é igualmente desmistificado, pois a leitura da sua criação retira a realidade objectiva e intuitiva das coisas:

Diz-me que Deus não percebe nada
Das coisas que criou –
«Se é que ele as criou, do que duvido» -
«Ele diz, por exemplo, que os seres cantam a sua glória,
Mas os seres não cantam nada.
Se cantassem seriam cantores.
Os seres existem e mais nada,
E por isso se chamam seres».
(Pessoa, 2001: 38).

O Menino Jesus de Caeiro é reduzido a uma criança natural, desmistificada de qualquer onipotência divina, que zomba do Cristianismo. Ironicamente, é este menino que indica uma forma de percepção que podemos relacionar com a redução fenomenológica:

A mim ensinou-me tudo.
Ensinou-me a olhar para as coisas.
Aponta-me todas as coisas que há nas flores.
Mostra-me como as pedras são engraçadas
Quando a gente as tem na mão
E olha devagar para elas.
(Pessoa, 2001: 37)

Não é num céu de formas ideais que se encontra a verdade das coisas. Numa redução fenomenológica é que a essência é alcançada, no captar intuitivo e sensível do objecto: “Porque ele sabe que tudo isso falta àquela verdade/ Que uma flor tem ao florescer” (Pessoa, 2001: 40). Este menino vê a verdade nas mesmas evidências intuitivas fenomenológicas de Husserl, no objecto dado em si mesmo, na sensação

intuitiva que Husserl demonstrou com a cor (Husserl, 1986: 25). A sensação está isenta de ideias interpretativas pré-formadas. No caso deste poema, o sistema de verdades que é criticado é a religião cristã ou realismo platónico (da qual a mesma retira fundamentos). Caeiro parece desmistificar a ideia do Deus cristão como o detentor da forma de ver as coisas na sua verdade absoluta. A verdadeira essência dos objectos, ou Deus, está nele próprio. O Menino Jesus está na sua poesia, que expressa uma busca pela realidade intuitiva das coisas:

E a criança tão humana que é divina
É esta minha quotidiana vida de poeta,
E é porque ele anda sempre comigo que eu sou poeta sempre,
E que o meu mínimo olhar
Me enche de sensação,
E o mais pequeno som, seja do que for,
Parece falar comigo.
[...]
A Criança Eterna acompanha-me sempre.
A direcção do meu olhar é o seu dedo apontando.
O meu ouvido atento alegremente a todos os sons
São as cócegas que ele me faz [...]
(Pessoa, 2001: 39)

3ª PARTE: O RADICALISMO FENOMENOLÓGICO DE ALBERTO CAEIRO.

3.0 – As sensações.

O puro ver husserliano (*In reinen Schauen*) é indicativo da importância sensorial no processo de redução fenomenológica. Os sentidos oferecem grande parte dos dados na percepção imediata e intuitiva de um objecto, de apreensão de um fenómeno: “...the term “phenomenology” is often restricted to the characterization of sensory qualities of seeing, hearing, etc.: what it is like to have sensations of various kinds” (Smith, 2008). O próprio Platão chega a tocar alguns princípios da interpretação fenomenológica da experiência e da importância da intuição, mas falha ao negar a sensação como sendo um dos elementos da percepção do objecto: “...the fact of the existence of Ideas was borne upon Plato by a sudden and unaccountable experience. [...] For the Ideas are, on this hypothesis, to be themselves regarded as actual matter of experience. [...] The method therefore is independent of bodily sensation but is not independent of experience or intuition.” (Temple, 1908: 514-515). Para Husserl, as *Empfindungen*, ou seja, as sensações, formam uma sequência de experiências mentais verdadeiramente imanentes: “As in *Ideas I*, Husserl holds in *Investigations* that sensations (*Empfindungen*) are non-intentional mental experiences, which are “really immanent” in consciousness” (Philipse, 2006: 263). Não são *intencionais*, mas são utilizadas na *intencionalidade* em relação a um objecto. Estas sensações, na teoria de Husserl, que são imanentes na consciência, proporcionam objectividade no acto de percepção, como demonstra com o exemplo de um tinteiro:

We have a sequence of experiences belonging to the class of sensations, experiences which are unified on the sensual level by their specific interconnection and which are animated by a specific intentional function of “apperception,” which confers upon them an objective sense. It is due to this intentional function that an object, this very inkwell, appears to us perceptually. (*apud* Philipse, 2006: 262).

No acto intencional de apreensão, a unificação das sensações imanentes e sua interconexão constituem uma experiência sensual do objecto, atribuindo às sensações um sentido objectivo. É num processo intencional da percepção que o objecto se torna perceptível aos sentidos: “Apart from immanent sensations, the perceptual act is said to contain “a specific intentional function of ‘apperception’,” which confers an “objective sense” on the sensations. Because of this intentional apperception, an object appears to us.” (Philipse, 2006: 263). A percepção é um processo no qual há uma interpretação

objectiva das sensações imanentes. Os objectos materiais constituem-se na consciência, mediante a apreensão, devido a essa interpretação objectiva: “One may conclude that according to Husserl material objects appear to us perceptually, because sensations, which are immanent in consciousness, are “interpreted” objectively.” (Philipse, 2006: 263). Para Husserl, as próprias delineações que se fazem do objecto, como a sensação de forma ou cor, são sensações imanentes, presentes no acto de percepção exterior: “...the thesis that there are sensations present in perceptual acts, sensations such as shape- or colour-sensations, is claimed to follow from the adumbrative character of outer perception. [...] Husserl identifies adumbrations with really immanent sensations.” (Philipse, 2006: 263).

3.0.1 – A constituição da realidade através das sensações.

O sentido objectivo que Husserl retira das sensações imanentes pode comparar-se com a objectividade que Caeiro pretende ter na sua percepção da Natureza. Para Alberto Caeiro, a apreensão é dada pelos dados sensoriais. A realidade é constituída pela intuição imediata dos objectos através das sensações. Esta intuição permitida pelos sentidos permite chegar à verdade objectiva das coisas. É a constituição do objecto no pensamento através da experiência unicamente sensual. Pode-se estabelecer uma comparação com a sequência de sensações imanentes de Husserl:

Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

Por isso quando num dia de calor
Me sinto triste de gozá-lo tanto,
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,
Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz. (Pessoa, 2001: 42)

Caeiro afirma que o seu pensamento é constituído apenas por sensações. A sua apreensão dos fenómenos dá-se pelas sensações e permanece apenas nestas. Parece recusar uma conseqüente actividade cognitiva que estabeleça relações entre os objectos. Mas sem essa mesma forma de estabelecer a ponte entre sensações e pensamento,

criando uma ligação directa em que o pensamento é constituído unicamente pelas próprias sensações, Caeiro não poderia estabelecer a conclusão de que a “realidade” das coisas é dada unicamente pelas sensações. É um paradoxo caeiriano. Caeiro afirma que sente todo o seu “corpo deitado na realidade”, a sua orgia de sensações independentes de uma constituição em pensamento oferecem a “verdade”. Como pode Caeiro verificar a realidade unicamente a partir das sensações, se estas são o resultado de uma interpretação da nossa consciência? A própria interpretação das sensações como fonte da “realidade” implica uma forma de “pensamento” recusada nas declarações de Caeiro. Estamos perante mais um ponto extremista da filosofia de Caeiro em relação à fenomenologia de Edmund Husserl. Caeiro parece exercer um realismo directo, o sentido dos objectos é completamente dado nas sensações. A realidade é totalmente apreendida sem pensamento, através da experiência sensual. É uma forma inteiramente directa de apreender a realidade sem nenhuma interpretação dessas sensações. Os objectos já têm sentido inerente ao serem experienciados sensualmente. Husserl não é um realista directo. Na percepção husserliana, obtém-se o objecto em si próprio a partir das sensações, mas este objecto é o objecto fenomenal. A concepção de Husserl de que o objecto é necessariamente projectado na consciência, tornando-se transcendente, é dependente da interpretação das sensações imanentes:

...this does not imply at all that Husserl is a direct realist. For the object we perceive is the phenomenal object, and the phenomenal object is ontologically dependent on consciousness, because it is a projection of the later. [...] The phenomenological real object may be called a “sense” [...] because it is the product of a projective *interpretation* of sensations. (Philippe, 2006: 266).

Aliás, é esta interpretação das sensações imanentes, responsável pela visualização do objecto, que permite que a delineação do objecto possa ser clara e não confundida com outro objecto. A “flor” é sempre a mesma “flor” independentemente de delineações que a possam mostrar de formas diferentes à percepção. Para Husserl, perceber é interpretar sensações. Diferentes formas de sensação podem estar relacionadas com um só mesmo objecto, dependendo das condições ou actos em que este objecto é percebido. Como tal, há no acto de consciência uma forma de estar consciente sobre o objecto, de o interpretar. Não são as novas sensações em si que fazem a interpretação do objecto, mas sim a consciência: “Different acts can perceive the same object and yet involve quite different sensations... The same sensational contents are... “taken” now in this and now in that matter... Interpretation itself can

never be reduced to an influx of new sensations; it is an act-character, a way of being conscious, of “mindedness” (*apud* Mulligan, 2006: 184-185). As sensações dão o objecto em si mesmo, mas as várias perspectivas em que este pode ser apreendido têm de sofrer uma interpretação. Além disso, os objectos podem ser complexos, constituídos eles próprios por vários objectos, concretos ou dependentes. Ao ter em conta estes factores de delineação, perspectiva e composição dos objectos, Husserl dá espaço para uma forma de “pensamento” na percepção: “And since sensations alone do not determine which parts of what is seen are grasped “as parts in a certain manner”, a level of interpretation in content must, Husserl seems to suggest, be allowed” (Mulligan, 2006: 186).

Caeiro afirma que um objecto se mantém o mesmo objecto, sabendo “ver”. Neste saber “ver”, entra em convergência com Husserl, se interpretarmos Caeiro segundo a *epoché*, mas deixa pendente a questão de como faz a diferenciação, se depois afirma que nas sensações se tem uma apreensão directa dos objectos sem qualquer interferência do pensamento. Na *epoché* husserliana, podemos interpretar uma comparação com a ausência de pensamento que Caeiro pretende. Husserl também refere que o objecto é dado ele mesmo na percepção, mas a ausência de pensamento em Husserl refere-se ao suspender da questão ontológica e de saberes pré-adquiridos, como influência na percepção. Na *epoché* analisa-se o objecto e todas as formas de experiência deste objecto, é um acto de consciência que implica uma reflexão, o pensamento não é aniquilado. O que se pretende na fenomenologia é um “purificar” do pensamento, limpá-lo de teorizações sobre os objectos, percepção-los como se fosse a primeira vez. A percepção sensual é uma via, para os objectos materiais, de efectuar a redução, mas há uma interpretação de delineações e conteúdo. Ocorre uma transcendência do objecto e a *intencionalidade* faz uma verificação de todas as formas de experiência desse objecto, para chegar à sua essência. O próprio Caeiro parece partilhar esta ideia quando caracteriza a sua arrumação na consciência de percepção, sensação, e ideias simples. Contradiz-se quando afirma uma forma de realismo directo, em que não há qualquer forma de pensamento e as sensações dão automaticamente o sentido das coisas. Sem qualquer forma de pensamento, não há a mesma interpretação e análise do objecto que Husserl refere na redução fenomenológica. Caeiro corta os processos de interpretação se a sensação nos dá imediatamente o objecto. É extremamente contraditório porque a filosofia que Caeiro expressa é ela própria uma

forma de pensamento. Se realmente vê os objectos puramente através das sensações, sem pensar, não poderia escrever essa mesma filosofia, pois esta implica um “pensamento”. Mas Caeiro atinge o extremo de afirmar que na sua percepção das sensações, que é unicamente constituída pelas sensações elas mesmas, chega à verdadeira essência da Natureza. Consequentemente, afirma que atinge a verdade do Universo:

Ainda assim, sou alguém.
Sou o Descobridor da Natureza.
Sou o Argonauta das sensações verdadeiras.
Trago ao Universo um novo Universo
Porque trago ao Universo ele-próprio.
(Pessoa, 2001: 83)

Caeiro considera que através das sensações atinge a verdadeira essência do Universo, como este realmente é. As sensações são a forma mais pura de percepção, porque são independentes dos juízos que o pensamento atribuiria às coisas. Como Husserl, Caeiro não quer juízos *a priori*. A grande diferença é que Husserl não se distancia da sua teoria de que os actos de consciência dirigem uma *intencionalidade* para determinar as formas de experiência do objecto, providenciadas pela percepção sensorial. Em Caeiro, existe a sensação apenas, nada mais sucede para determinar a essência do objecto. Verificando a mesma relação que o Professor Oliveira e Silva afirma (1985: 17), Caeiro parece estar de acordo com afirmações kantianas, na sua negação do juízo e afirmação de encontro da “verdade” nas *Empfindung*, nas sensações:

For truth or illusion are not in the objects insofar as they are intuited, but in the judgments made about them insofar as they are intuited, but in the judgments made about them insofar as they are thought. It is therefore quite right to say that the senses do not err, not because they always judge rightly, but because they do not judge at all. Truth and error, therefore, and consequently also illusion as that which leads to error, are only to be found in our judgments, that is, in the relation of an object to our understanding. No error exists in any knowledge which completely accords with the laws of our understanding; nor can there be an error in a representation of the senses (because it contains no judgment whatever). (Kant, 2007: 285)

Kant verifica que as sensações estão isentas de erro na sua pureza porque não constituem juízos. O erro subsiste apenas nos juízos que efectuamos sobre os objectos. Na intuição sensorial pura dos objectos, estes não têm erro. É nos juízos como relação do objecto com a nossa compreensão, que o erro se constitui. Parece ser uma validação do que Caeiro refere quando afirma que nas sensações encontramos a “verdade” dos

objectos e que são os nossos juízos que interferem no processo de encontrar a essência pura dos objectos. Parece ser uma justificação para Caeiro se querer cingir simplesmente às sensações como constituintes do pensamento, porque como Kant afirma, não há erro numa representação puramente sensorial, visto que não contêm juízos. Mas há uma disfunção existente no aparente acordo entre Caeiro e Kant. Caeiro afirma encontrar a “verdade” nos objectos através das sensações mas a “verdade” implica um juízo, como Kant menciona. Para Kant as sensações estão isentas de erro mas também de verdade, não evocam juízos de natureza alguma. Caeiro contradiz-se imediatamente ao almejar um pensamento constituído apenas por sensações, quando efectua o juízo de “verdade” aplicado aos objectos. Além disso, Kant valoriza a razão como forma de interpretação das sensações, o erro também não se encontra se houver o factor da razão no processo. Pela leitura que podemos fazer de Caeiro, este é determinista na sua limitação apenas às sensações e recusa de qualquer outra forma de pensamento. Kant por outro lado, concebe as relações posteriores de pensamento que as sensações permitem na actividade cognitiva:

A **perception**, referring solely to the subject as a modification of its state, is **sensation** (*sensatio*), while an objective sensation is **knowledge** (*cognitio*). Knowledge is either an **intuition** or a **concept** (*intuitus vel conceptus*). The former refers immediately to an object and is singular; the latter refers mediately to the object, that is, by means of a characteristic mark that several things can have in common. A concept is either an **empirical** or a **pure concept**; and the pure concept, insofar as it has its origin solely in the understanding (not in the pure image of sensibility) is called **notion**. A concept formed of notions and transcending the possibility of experience is an **idea**, or a concept of reason. (Kant, 2007: 302)

Kant parte das sensações como fonte epistémica, teoriza a formação das sensações em conhecimento intuitivo e consequentemente em conceitos. Discorre sobre a elaboração conceptual na nossa consciência e chega até às noções, e à ideia. Caeiro não pretende este processo na consciência, pretende apenas a realidade das sensações. O que é contraditório é que Caeiro acaba por demonstrar estar de acordo com as noções kantianas de conceito, através do seu mundo conceptual utópico, disfarçado de Ribatejo factual.

3.1 – Os objectos.

A fenomenologia é mais abrangente, do que a filosofia de Caeiro, nos factores que são fundamentais para atingir a essência da realidade. Tenta posteriormente chegar

ao significado dos objectos analisando todas as formas como estes podem ser experienciados: “Basically, phenomenology studies the structure of various types of experience ranging from perception, thought, memory, imagination, emotion, desire, and volition to bodily awareness [...]” (Smith, 2008). Todo o tipo de significâncias que podem ser atribuídas *a posteriori* ao intuir imediato do objecto em si mesmo, tornam-se relevantes. São pontos-chaves na constituição do significado do objecto: “Accordingly, in the phenomenological tradition, phenomenology is given a much wider range, addressing the meaning things have in our experience, notably, the significance of objects, events, tools, the flow of time, the self, and others, as these things arise and are experienced in our “life-world” (Smith, 2008).

Ao observar uma esfera, a “esfericidade” é um alvo pretendido na redução fenomenológica, embora constitua uma idealização. É uma idealização imanente. O objecto que tem uma existência presta-se, invariavelmente, a redução fenomenológica. No entanto, o processo desencadeado na consciência forma uma ideia desse objecto factual. O objecto que percebemos, é constituído na consciência e é esse o objecto que realmente vemos. É a partir dessa ideia que se efectua o processo de análise das múltiplas experiências em torno do objecto para chegar à sua essência: “Thus though the objective factor itself is not given, what is given is an Idea of this objective factor; and the Idea serves as “an *a priori*” rule for the well ordered infinities of inadequate experiences” (Mohanty, 1954: 347). Esta ideia é um dado constituído na consciência por observação do objecto fisicamente existente, acabando por não ser esse mesmo objecto físico. Se pensarmos em Caeiro segundo este abranger fenomenológico de objectos, parece que encontramos um ponto em que diverge da fenomenologia. Caeiro acentua diversas vezes a característica que a sua percepção tem de apenas ter em atenção os objectos concretos. À primeira vista, apenas os objectos fisicamente existentes têm para ele relevância. Mas Caeiro nunca se refere a uma flor, árvore ou pedra específicas. O que Caeiro faz é apresentar-nos a flor conceptual, a árvore conceptual ou a pedra conceptual. Se as suas referências fossem em relação a exemplos específicos destes objectos, mostrar-nos-ia características singulares de determinada flor, árvore ou pedra. Caeiro não é como Cesário Verde (1855 – 1886), por quem expressa admiração:

Ao entardecer, debruçado pela janela,
E sabendo de soslaio que há campos em frente,
Leio até me arderem os olhos

O livro de Cesário Verde.

Que pena que tenho dele! Ele era um camponês
Que andava preso em liberdade pela cidade.
Mas o modo como olhava para as casas,
E o modo como reparava nas ruas,
E a maneira como dava pelas pessoas,
É o de quem olha para árvores,
E de quem desce os olhos pela estrada por onde vai andando
E anda a reparar nas flores que há pelos campos...
(Pessoa, 2001: 26)

O modo de Cesário Verde reparar nas coisas não é o mesmo de Caeiro. Cesário Verde parece passear pelas ruas reais de Lisboa, apontando detalhes específicos, como um pintor da vida moderna remanescente da poesia de Baudelaire (1821 – 1867). Contrariamente a Alberto Caeiro, que nunca nos leva a uma visita detalhada de um cenário ribatejano, a Cesário Verde importam os detalhes. Verde parece querer transmitir as sensações visuais e auditivas que determinado contexto lhe oferece. Caeiro diz que vê as coisas concentrado nessas mesmas sensações, mas não as transmite. Na poesia de Caeiro, nunca há uma imersão do leitor nas planícies do Ribatejo. Em Cesário Verde, joga-se com imagens e sensações que recriam a atmosfera lisboeta:

Nas nossas ruas, ao anoitecer,
Há tal soturnidade, há tal melancolia,
Que as sombras, o bulício, o Tejo, a maresia
Despertam-me um desejo absurdo de sofrer.

O céu parece baixo e de neblina,
O gás extravasado enoja-me, perturba;
E os edifícios, com as chaminés, e a turba
Toldam-se duma cor monótona e londrina.

Batem os carros d'aluguer, ao fundo,
Levando à via férrea os que se vão. Felizes!
Ocorrem-me em revista exposições, países:
Madrid, Paris, Berlim, S. Petersburgo, o mundo!

Semelham-se a gaiolas, com viveiros,
As edificações somente emadeiradas:
Como morcegos, ao cair das badaladas,
Saltam de viga em viga os mestres carpinteiros.

Voltam os calafates, aos magotes,
De jaquetão ao ombro, enfarruscados, secos;
Embrenho-me, a cismar, por boqueirões, por becos,
Ou erro pelos cais a que se atracam botes.

[...]

E o fim da tarde inspira-me; e incomoda!

De um couraçado inglês vogam os escaleres;
E em terra num tinir de louças e talheres
Flamejam, ao jantar, alguns hotéis da moda.

Num trem de praça arengam dois dentistas;
Um trôpego arlequim braceja numas andas;
Os querubins do lar flutuam nas varandas;
Às portas, em cabelo, enfadam-se os lojistas!

Vazam-se os arsenais e as oficinas;
Reluz, viscoso, o rio, apressam-se as obreiras;
E num cardume negro, hercúleas, galhofeiras,
Correndo com firmeza, assomam as varinas.
(Verde, 2004: 79-81)

Caeiro afirma que Cesário Verde tem a mesma forma de olhar para as coisas de quem olha para uma árvore e de quem repara nas flores, parecendo querer tecer uma comparação consigo mesmo, mas a forma de visão de Cesário em nada tem a ver com Caeiro. Cesário Verde faz uma descrição de detalhes específicos, caracteriza o *particular*. A sua poesia é como um quadro de uma cena específica: denota particularidades, singulariza, refere as “nossas ruas”, demonstra falar de um gás específico, de edifícios, de chaminés, caracteriza carros de aluguer, o couraçado inglês, os calafates, os dentistas. Em Cesário Verde nota-se um cenário particular e constituintes particulares com as suas próprias características que os diferenciam da simples ideia conceptual. Caeiro nunca faz uma descrição de *particulares*, refere-se simplesmente ao nome comum que remete para o conceito de determinada coisa. Não há, em Caeiro, uma descrição acentuada de determinado cenário do Ribatejo e de elementos nesse contexto. Há apenas “prados verdes”, “flores”, “árvores”, “pedras”, “plantas”, “borboletas”, mas sempre referidas de uma forma simplista que nos levam para a generalização desses elementos e nunca para um exemplo específico.

Na realidade, tendo em conta que estamos a falar de um heterónimo pessoano, o que temos são idealizações conceptuais: a ideia dos objectos, que Pessoa concebe na sua mente, quando está no seu apartamento em Lisboa a escrever os versos de Caeiro. O Ribatejo de Caeiro é uma planície de conceitos, ela própria uma idealização. Caeiro não está a passear realmente pelo Ribatejo, mas sim na mente de Pessoa, o que encontra são as ideias de flor, de árvore, de pedras ou de outros objectos da “Natureza”. A Natureza de Caeiro é ela própria uma idealização de Natureza. É uma contradição em Caeiro, mas que em termos de uma comparação com a fenomenologia, entra no âmbito desta ao trabalhar com as ideias dos objectos, formadas em actos de consciência. A divergência

que podemos manter, é que Caeiro selecciona esses objectos conceptuais. Ideais abstractos que não podem ser percebidos através de objectos concretos, como ideais matemáticos ou certos conceitos complexos e impossíveis, não são relevantes para Caeiro. Caeiro só quer ver os objectos concretos. Uma teoria do conhecimento caeiriana não pode ter o objectivo de ser completa, embora Caeiro afirme que sim. Para a fenomenologia as ideias baseadas em formas ideais, como os *universais* de quaisquer objectos, os ideais abstractos, ideais matemáticos, os conceitos complexos e até os impossíveis, constituem objectos da fenomenologia. Meinong faz uma classificação dos objectos em categorias:

The objects are classified by Meinong in three different categories: (i) existent objects like tables, chairs, solid materials, sense-data etc.; (ii) *subsistent* or ideal objects like the universals, as e.g., the universals, as e.g., the mathematical entities, Platonic ideas, etc.; and (iii) *nonsubsistent* or impossible objects which neither subsist nor exist, as e.g., round square. (Raval, 1972: 217)

3.1.1 – Os objectos complexos.

O *noema* de Husserl, ou seja, o significado ideal e puro do objecto como ele nos aparece na consciência, é o resultado de um processo que envolve a *intencionalidade* em direcção ao objecto e a *intensionalidade* deste mesmo objecto: “The intentional process of consciousness is called *noesis*, while it’s ideal content is called *noema*. The *noema* of an act of consciousness Husserl characterized both as an ideal meaning and as “the object as intended”. Thus the phenomenon, or object-as-it-appears, becomes the noema, or object-as-it-is-intended.” (Smith, 2008). A *intencionalidade* em direcção às propriedades subjectivas que atribuímos aos objectos também é posterior, idealmente, à percepção da evidência imediata do objecto em si mesmo. São propriedades que constituem elas mesmas outros objectos. Têm de ser analisadas tendo em conta que são propriedades que apenas podem ser vistas do ponto de vista de serem exactamente isso: uma propriedade. A propriedade apenas é analisada tendo em conta que se aplica a objectos concretos: “Dependent contents are called abstract; independent ones are called concrete” (Mohanty, 1959, 225). São objectos dependentes: “Dependent objects are objects of whom the essential law holds good that when they at all exist they exist only as parts of a more comprehensive whole of a definite correlative kind [...] A part is dependent, if it belongs not merely to a factual but also to an essentiality necessary (‘idealgesetzlichem’) connectedness” (*apud* Mohanty, 1959: 225). Um objecto concreto ou um objecto abstracto são ambos alvos da redução fenomenológica. O facto de haver

objectos dependentes levanta outra questão em relação à essência que se procura na redução fenomenológica: se há objectos dependentes, um objecto concreto pode ter objectos associados. Pode até mesmo haver um objecto concreto que tem outros objectos concretos associados. Um carro é um objecto concreto, no entanto, o carro tem rodas, que também é um objecto concreto. Assim sendo, ao considerar o carro, considera-se também outros objectos concretos como a roda? Além destas associações, o objecto pode ter objectos dependentes, abstractos, ou subjectivos. O tom de uma cor constitui uma apreensão real num contexto espaço-temporal. A cor tem uma característica da qual concebemos uma ideia, mas necessita de uma superfície para uma apreensão em termos de objectos fisicamente existentes: “The shade of green here before me as I write this is a “this-there” [...] however is not an independent or concrete essence [...] a shade of color must with *a priori* necessity be coupled with an extended surface” (Mohanty, 1959: 225). Podemos então concluir, que a partir da apreensão empírica de um facto individual, criamos a ideia de um objecto na consciência que constitui uma estrutura. Mediante a redução fenomenológica vamos procurar chegar a diversas essências contidas nessa estrutura: “It is no doubt one of Husserl’s well-know doctrines that every individual fact is an “index” for an “essential structure” (Mohanty, 1959: 225). Esta é uma doutrina husserliana da qual Caeiro parece ter a sua versão. Para Caeiro, o objecto é constituído por diversas propriedades, que são cada uma em si uma estrutura individual, uma essência em si mesma:

Passa uma borboleta por diante de mim
E pela primeira vez no universo eu reparo
Que as borboletas não têm cor nem movimento,
Assim como as flores não têm perfume nem cor.
A cor é que tem cor nas asas da borboleta,
No movimento da borboleta o movimento é que se move,
O perfume é que tem perfume no perfume da flor.
A borboleta é apenas borboleta
E a flor é apenas flor.
(Pessoa, 2001: 76)

Mas novamente o que observamos é uma noção extrema de Caeiro se o analisarmos pela perspectiva fenomenológica. Atinge a mesma conclusão que Husserl ao verificar a estrutura de objectos associados num facto individual. Também os divide e observa que todos têm a sua própria essência, mas concebe que cada objecto se torna independente. Caeiro não concebe que a cor das asas da borboleta seja um objecto dependente na essência da borboleta. A cor é ela mesma, torna-se concreta e independente. De forma semelhante, o movimento é que se move por ele próprio, não se

torna parte da essência da borboleta, é independente em si próprio e o mesmo sucede com o perfume nas flores. De forma divergente de Caeiro, Husserl concebe que cada objecto tem a sua própria essência, mas existem objectos dependentes. A cor nas asas da borboleta é um objecto dependente no contexto da borboleta, ainda que a cor em si tenha a sua própria essência. O mesmo se passa em relação ao movimento e perfume nas flores. São objectos dependentes, o movimento é sempre movimento de algo e o perfume aqui contextualizado é dependente da flor, ainda que movimento e perfume tenham essência individual. Podemos agora reflectir novamente na questão do carro e da roda. A estrutura a que Husserl se refere não perde a sua essência dela mesma, a roda é considerada como uma essência ao perfazer a redução fenomenológica, mas a essência do carro também o é. O que Husserl afirma é que existem factos individuais que são um grupo de essências, mas nesse facto individual em si mesmo também se procura uma essência mediante redução fenomenológica. São essências complexas: “to every individual fact there is a definite structure of essences. This means that a group of essences of varying orders of generality – eidetic singularities, species and genera – arranged in a definite pattern of combination and subsumption are “in” that individual fact. This structured whole is a complex essence” (Mohanty, 1959: 225). Na visão de Husserl, a borboleta é de facto uma borboleta e uma flor é de facto uma flor, mas ambos constituem uma estrutura de essências. Borboleta e flor são essências complexas. A cor nas asas da borboleta e o seu movimento ou o perfume da flor são objectos que também são considerados na redução fenomenológica. Pode-se chegar à essência da cor, do movimento, e do perfume, mas contextualizados. Borboleta e flor são objectos concretos, mas têm objectos dependentes, que são incluídos na redução fenomenológica para chegar à essência complexa de borboleta e flor. Para se chegar à essência, todas as formas de experiência do objecto são analisadas, inclusive as características que este pode ter.

A verdade é que Caeiro é da opinião que o Homem padece da “doença” de atribuir noções subjectivas e teoréticas aos objectos, e como tal adquiriu um “pensamento” sobre o conjunto dos objectos, singularizando o conjunto num objecto ele próprio. Para Caeiro, se o Homem fosse um ser mais “directo”, mais centrado na percepção directa dos sentidos, o que teria seria um “sentido” desse conjunto: a noção clara do “total” das coisas, dos diversos objectos em si mesmos, singulares, e não de um objecto representante do “todo” que esses objectos constituem. Se o Homem chegasse a

essa conclusão, desapareceriam as noções de “conjunto” ou “total”. Caeiro parece reafirmar a sua negação de objectos complexos, pondo em causa se a própria Natureza é “partes” ou um “todo”:

Se o homem fosse, como deveria ser,
Não um animal doente, mas o mais perfeito dos animais,
Animal directo e não indirecto,
Devia ser outra a sua forma de encontrar um sentido às cousas,
Outra e verdadeira.
Devia haver adquirido um *sentido* do «conjunto»;
Um sentido, como ver e ouvir, do «total» das cousas
E não, como temos, um *pensamento* do «conjunto»,
E não, como temos, uma *ideia* do «total» das cousas.
E assim – veríamos – não teríamos noção de *conjunto* ou de *total*,
Porque o *sentido* de «total» ou de «conjunto» não seria de um
«total» ou de um «conjunto»
Mas da verdadeira Natureza talvez nem todo nem partes.
(Pessoa, 2001: 126)

Ao comparar a forma radical de Caeiro analisar a estrutura (ou de a negar) de objectos e a noção de objectos complexos de Husserl, podemos fazer uma leitura da interpretação caeiriana da Natureza, em que se verifica novamente tal radicalismo. Caeiro responde à sua questão sobre a verdadeira Natureza “talvez nem todo nem partes”:

Vi que não há Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas ideias.

A Natureza é partes sem um todo.
Isto é talvez o tal mistério de que falam.
(Pessoa, 2001: 84).

Caeiro não concebe a existência de um objecto complexo como é a Natureza. Claro está, é um objecto altamente conceptual, referente a diversos elementos. Mesmo para o campo da fenomenologia, será algo problemático. No entanto, agrupa diversos elementos que se tornam categorizáveis dentro do conceito de “Natureza”. Caeiro recusa a noção desse “todo” que constitui a Natureza, para ele existem os diversos objectos naturais como “montes”, “vales”, “planícies”, “árvores”, “flores”, “ervas”, “rios” e “pedras”. Novamente, atinge um extremismo na sua análise dos objectos. Podemos fazer a leitura de que se cinge ao singular, ao nominalismo. A ideia de

Natureza implica a generalização de objectos, então não a pode aceitar. É um extremismo contraditório, pois Caeiro ele mesmo refere-se a conceitos quando enumera os elementos que quer singularizar, na sua intenção de torná-los independentes do conceito de Natureza. Essa contradição de Caeiro é ainda mais notável visto que o próprio Caeiro usa constantemente o conceito de Natureza como inspiração da sua filosofia: “Toda a paz da Natureza sem gente / Vem sentar-se a meu lado.” (Pessoa, 2001: 21). Constata-se que Caeiro se refere aos objectos conceptuais de elementos presentes na Natureza, mas no entanto, também se diz amante do mesmo conceito que pretende desmistificar:

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso,
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe porque ama, nem o que é amar...
(Pessoa, 2001: 25)

3.1.2 – Propriedades subjectivas dos objectos: a estética.

A noção de objectos dependentes e estruturas de essências complexas pode constituir alguns problemas. Por exemplo: a atribuição de uma propriedade altamente subjectiva ao objecto que se intenta e que não está presente na apreensão imediata do objecto. No realismo platónico há a concepção de uma *Forma* ideal de conceitos abstractos e imateriais. Platão no *Symposium* (211e-212) refere um ideal de beleza:

But how it would be, in our view”, she said, “if someone got to see the Beautiful itself, absolute, pure, unmixed, not polluted by human flesh of colors, or any other great nonsense of mortality, but if he could see the divine Beauty itself in its one form? Do you think it would be a poor life for a human being to look there and to behold it by that which he ought, and to be with it? Or haven’t you remembered”, she said, “that in life alone, when he looks at Beauty in the only way that Beauty can be seen – only then will it become possible for him to give birth not to images of virtue (because he’s in touch with no images), but to true virtue (because he is in touch with the true Beauty). (Plato, 1997: 494)

Esta ideia de uma *beleza* ideal só pode ser coerente se aplicável aos objectos. É um conceito imaterial. A beleza só pode ter realidade objectiva quando se percepção no contexto de um determinado objecto: “It is quite essential to the coherence of the passage that the ultimate beauty should be perceptible in a manner analogous to that of perceiving particular beautiful objects; no doubt is not supposed to be actually seen by the eyes, for it is immaterial [...]” (Temple, 1908: 506). Neste sentido, a beleza torna-se

uma propriedade, que é subjectiva. É um valor estético, de aprovação ou não, verificada na reacção em relação a determinado objecto. Classificar um objecto como belo, é julgá-lo:

[...] when we observe human behavior, we shall come to the conclusion, I think, that implicit in some of these judgments, gestures, and patterns of behavior is praise or dispraise, approval or disapproval of the object for its own sake. Consequently, by the term aesthetic judgment I shall mean any phenomenon that reflects an attitude of favor or disfavor, praise or dispraise of an object for its own sake.
(Coleman, 1966: 197)

Um juízo de valor estético não é subjacente ao apreender intuitivo do objecto. Na fenomenologia, a suspensão na atitude intelectual natural implica que as propriedades estéticas do objecto, como a beleza, são também suspensas: “This focussing obscures the otherwise indubitable presence of aesthetic qualities of objects, human beings or situations” (Bratu/ Marculesco, 1979: 337). A fenomenologia husserliana pretende captar como o objecto chega à consciência na sua forma mais pura. As propriedades estéticas são uma interferência à percepção pura: “The point is, however, in the phenomenological-as opposed to the “natural”-attitude, to bracket temporarily the properties of objects, in order to focus on how they are arrived at, perceived, remembered, imagined, translated, admired, contemplated, reproduced, distorted, etc.” (Bratu/ Marculesco, 1979: 337).

Caeiro participa na suspensão das propriedades estéticas do objecto. Apenas lhe interessa a evidência pura e concreta do objecto e as suas propriedades intuitivas e imediatas. A suspensão é levada a uma forma extrema, em que não há sequer a questão de um pôr entre parêntesis temporário, mas sim o desejo que seja permanente. Parece responder directamente a Platão na sua opinião sobre a beleza. Um valor estético como a beleza é um conceito falso do Homem. E essa subjectividade não é permitida, idealmente, na sua ideologia de percepção do objecto. Apenas o objecto físico imediatamente intuído pode ser passível de interpretação e observação fenomenológica. Para Caeiro, não há realidade num objecto que é descrito a partir de propriedades subjectivas. No entanto, contradiz-se em relação à sua distanciação do problema ontológico, ao admitir a existência dos objectos dos quais questiona a beleza. Distancia-se da suspensão husserliana à qual se aproxima noutros poemas. A questão da existência, que noutros momentos é vista como uma interrogação irrelevante em

detrimento da experiência como a verdadeira forma de sentir as coisas, é agora usada para justificar a irrelevância da atribuição de propriedades subjectivas:

Às vezes, em dias de luz perfeita e exacta,
Em que as cousas têm toda a realidade que podem ter,
Pergunto a mim próprio devagar
Por que sequer atribuo eu
Beleza às cousas.

Uma flor acaso tem beleza?
Tem beleza acaso um fruto?
Não: têm cor e forma
E existência apenas.
A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe
Que eu dou às cousas em troca do agrado que me dão.
Não significa nada.
Então porque digo eu das cousas: são belas?

Sim, mesmo a mim, que vivo só de viver,
Invisíveis, vêm ter comigo as mentiras dos homens
Perante as cousas,
Perante as cousas que simplesmente existem.
[...]
(Pessoa, 2001: 60)

Caeiro mostra-se mais uma vez extremista em relação à fenomenologia. Os valores estéticos, na redução fenomenológica de Husserl, são reintroduzidos, depois da sua suspensão, para a constituição do objecto na consciência. Após se dar a captação do objecto auto-dado em si mesmo, a *intencionalidade* é dirigida para todas as formas do objecto se dar, inclusive a estética: “To do phenomenological aesthetics is, therefore, first and above everything, to do intentional analysis: i.e., to analyze the various modes of givenness of objects-whether natural or imaginary in the various ways of intending them, such as unveiled in the aesthetic constitution of every art object” (Bratu/Marculescu, 1979: 337). Procura-se o significado do objecto numa análise posterior à suspensão, que suportará a constituição: “Every constitutive act presupposes a preceding act of reduction. Reduction means a bracketing, a suspension of judgment about something, temporarily, in order to reintroduce meaning and interpretation later on, in constitution” (Bratu/ Marculescu, 1979: 337). Caeiro não pretende nenhuma significação ou posterior interpretação do objecto. Toda a interpretação que este pode ter, auto-constitui-se na sua percepção imediata. O objecto que é dado em si mesmo é apenas isso: “A luz é a realidade imediata para mim/ Eu nunca passo além da realidade imediata/ Para além da realidade imediata não há nada” (Pessoa, 2001: 114). Caeiro não pretende uma análise posterior em que se pondere em todas as formas do objecto se dar

ou propriedades subjectivas que se lhe possam atribuir. Á luz desta conclusão, pode-se fazer a leitura de que Caeiro dá um salto em relação à fenomenologia. Husserl acentua a evidência pura e imediata como o ponto de partida para chegar ao *universal*, mas na redução fenomenológica, a suspensão da atitude natural permite uma abertura para verificar todos os ângulos de perspectiva do objecto. Caeiro parece afirmar que atinge o *universal* directamente, a partir da evidência directa, percepcionada pelos sentidos: “Direi: olhei para as cousas e mais nada. / E por isso trago aqui o Universo dentro da algibeira” (Pessoa, 2001, 103).

3.1.3 – Os *universais*.

A transcendência de Husserl, tida como verdadeira, pretende chegar ao *universal*: “O *conhecimento* do universal é algo de singular, é sempre um momento na corrente da consciência; o *próprio universal*, que aí está dado na evidência, não é algo de singular, mas sim, um universal, portanto, transcendente em sentido verdadeiro” (Husserl, 1986: 29). A existência do objecto não é singularizada, é elevada ao *universal*, que difere da doutrina platónica de *Ideia*. Husserl concebe que cada objecto pode remeter a um *universal*, alcançado na redução fenomenológica. O *universal* é uma generalização da identidade qualificativa e semelhança dos chamados *particulares*. Os *particulares* são objectos factuais, individuais, que partilham universalidades. Os *universais* estão presentes em diversos objectos ao mesmo tempo: “An apple and a ruby are both red, for example, and their common redness results from sharing a universal. If they are both red at the same time, the universal, red, must be in two places at once. This makes universals quite different from individuals, and controversial.” (Macleod, 2005).

Se tivermos uma garrafa de coca-cola, e outra de cerveja, ambas serão elevadas a uma forma transcendente de garrafa de coca-cola e respectiva de garrafa de cerveja, mas estes são pontos intermédios. Onde se pretende chegar é a uma forma generalizada do que dá à garrafa a identidade de garrafa: a garrafa *universal*. No entanto, como na citação de Husserl, cada garrafa de coca-cola é singular, mas chega-se ao *universal* verdadeiramente transcendente a partir desta garrafa, está dado na sua evidência. A questão da existência e natureza dos *universais* é uma questão filosófica complicada, são entidades elas próprias? Tornam-se uma questão de metafísica ou têm realidade objectiva? Apenas são visíveis em *particulares*, que podem até mesmo serem de

natureza diferente: uma cadeira vermelha e uma bola vermelha partilham o *universal* de “vermelho”. Os tons diferentes de vermelho pertencem a uma generalidade de vermelho, do *universal*? Para Husserl, o *universal* é alcançável na consciência, ao elevar o objecto particular a uma transcendência. O objecto faz parte de uma generalidade, que elevado chega ao ideal transcendente. O *universal* torna-se assim uma noção imanente na corrente de consciência. Cada tom de vermelho é verificado ele mesmo na consciência e também sofre uma generalização desse tom específico de vermelho, mas tal como no exemplo das garrafas, tem-se a generalização intuitiva do vermelho *universal*. Em objectos complexos como uma esfera vermelha, teremos o *universal* da “esfericidade” e também de vermelho. Platão concebe a singularização da *Ideia*, da *Forma* platónica. Neste aspecto parece ser uma inversão da doutrina de Husserl, pois a *Ideia* é singular. Platão diz que existem objectos perfeitos, eternos, incorpóreos e imutáveis: as *Formas* ou *Ideias*. Os objectos *particulares* são meras sombras desses objectos perfeitos que são as *Formas*. As *Formas* não são criações da mente, existem independentemente da consciência. Estão presentes no *topos uranus*, o céu de formas ideais platónicas. Segundo a teoria de *anamnesis* de Platão o Homem já esteve em contacto com estas formas, antes de nascer num corpo físico, e voltará a estar depois da morte. Devido a ter estado em contacto com essas *Ideias*, tem a noção de padrões que representam as *Formas*, mas apenas tem conhecimento delas através do pensamento. A diferença em relação aos *universais* é que tal como quaisquer dois objectos que apesar de terem semelhanças de forma, objectivo e código linguístico, partilham a mesma ideia geral mas são *particulares* singulares, a *Ideia* vai ter invariavelmente a sua singularidade: “...the argument is introduced to prove that each Idea is single; for if there were two, they would not be the real Idea [...] if we suppose two ideal beds, we shall have to suppose another which determines each as an ideal bed – and this will be the real Idea” (Temple, 1908: 509). Os *particulares* sofrem um grau de generalização ao serem sombras da mesma *Forma* ideal presente num céu idealístico, mas essa mesma *Forma* é sujeita a uma singularização. Chega-se a esta conclusão ao analisar qualidades nos *particulares*. Se dois *particulares* partilharem a qualidade de vermelho, remetem-nos para a *Forma* de vermelho, que será ela própria vermelha. Essa *Forma* de vermelho é um objecto singular, ainda que abstracto, e não uma entidade generalizadora do que é vermelho como o é um *universal*. É a forma perfeita de vermelho. Mas o que dizer do “vermelho” nessa *Forma*, para onde remete? Esta é uma das grandes objecções à teoria das *Formas* platónica:

For any given quality had by an individual there is a Form of that quality, one that exists separately from individuals, and also from the quality found in each particular individual. There is the apple, the red of this apple (and the red of that apple), and the Form of Red. By participating in the Form of Red, the apple gets its particular bit of redness. And finally, as we saw, the Form Red must itself be red. Otherwise it couldn't provide for the redness of the apple. Suppose we now ask, "What explains the red of the Form of Red, which itself, as we said, is red?" Coming to believe in the existence of Forms begins with the urge to explain the redness of apples and other material individuals... (Macleod, 2005).

Assim sendo, as *Formas* seriam intermináveis, no sentido de que para cada *Forma*, teria de haver uma outra, consequência de uma qualidade que essa *Forma* possui: "Presumably, a Form cannot participate in itself. Therefore, if the redness of the Form of Red is to be explained, we'll need to say that the Form of Red participates in a higher order Form, Red₂. Moreover, participation in Red₂ will explain the redness of Red₁ only if the higher order Form, Red₂, is itself red." (Macleod, 2005). Num *universal* de vermelho não haveria esse problema porque é a generalização de "vermelho". Além disso, os *universais*, na visão de idealismo transcendental husserliana, obtêm-se em actos de consciência. Os objectos são capturados na percepção mas é na consciência que eles se formam e nos é possível ter uma noção eidética do objecto. As *Formas* platónicas inserem-se no realismo de Platão, subsistem de forma independente da consciência, pelo menos parcialmente. O idealismo, por outro lado, diz que a nossa noção dos objectos no mundo se dá na consciência. O idealismo transcendental de Husserl afirma que é possível obter o *universal* na própria corrente de consciência.

Dois objectos podem partilhar uma identidade comum, assim têm uma determinada generalidade que se aplica a ambos, mas cada um pode ter uma essência concreta e objectiva: "I see a Eucalyptus tree, not a Yucca tree; I see that object as a Eucalyptus, with a certain shape, with bark stripping off, etc." (Smith, 2008). A intuição capta essa essência e observa a semelhança geral de ambas, sendo um dos processos na redução, mas cada uma em si constitui um dado absoluto em si mesmo que pode conter diferenças. Por esta lógica, cada uma tem o seu *universal*. No eucalipto existe uma generalização da "eucalipticidade", um *universal*, mas também há o *universal* de "arvoricidade". Sendo assim, tanto o eucalipto como a árvore "yucca" devem passar por um processo singular de redução fenomenológica, não se vê uma com o termo de comparação da outra, pelo menos não antes de se querer chegar à "arvoricidade". Caeiro também vê a comparação como uma forma errónea de analisar as coisas. A essência de

cada uma, intermédia em relação a uma generalização mais evidente de uma qualidade preponderante entre duas coisas pode-se perder porque tal como na fenomenologia, perde-se a evidência pura dessa coisa. Na fenomenologia husserliana não se pode chegar à essência de um objecto partindo da semelhança com outro objecto, isso seria ofuscar o ver puro. O *universal* é verificado ao ter o objecto transcendente mas a redução fenomenológica implica todas as formas de experiência do objecto. Todas as propriedades do objecto são analisadas e remetem a uma generalização universal própria. Em Caeiro pode-se fazer a leitura de que ele procede de forma semelhante na sua forma de perceber os objectos “Raras vezes / Há duas árvores iguais, uma ao lado da outra.” (Pessoa, 2001: 47). Perde-se a percepção intuitiva do dado imediato, porque já está englobado numa comparação. Assim é visto a partir de um modelo prévio, um sistema de características atribuídas, porque já se tem uma forma comparável e perde-se o valor intuitivo:

Ah, não comparemos coisa nenhuma; olhemos.
Deixemos analogias, metáforas, símiles.
Comparar uma coisa com outra é esquecer essa coisa.
Nenhuma coisa lembra outra se repararmos para ela.
Cada coisa só lembra o que é
E só é o que nada mais é.
Separa-a de todas as outras o abismo de ser ela
(E as outras não serem ela).
Tudo é nada sem outra coisa que não é.
(Pessoa, 2001: 146)

Caeiro defende que encontra a essência das coisas nas sensações e vê as associações e juízos do pensamento como erróneas. Mas no mesmo poema em que afirma encontrar a realidade do Universo como Argonauta das sensações contradiz a sua própria recusa de comparações, analogias, metáforas ou símiles:

Isto sinto e isto escrevo
Perfeitamente sabedor e sem que não veja
Que são cinco horas do amanhecer
E que o sol, que ainda não mostrou a cabeça
Por cima do muro do horizonte,
Ainda assim já se lhe vêem as pontas dos dedos
Agarrando o cimo do muro
Do horizonte cheio de montes baixos.
(Pessoa, 2001: 83)

O “sol” é comparado metaforicamente a uma figura com “cabeça”, cujas “pontas dos dedos” são visíveis. Na figura de estilo poética presente neste poema, Caeiro demonstra uma contradição à sua recusa de comparações. Caeiro não quer que se use

metáforas, símiles ou analogias, mas faz uso delas. A sua filosofia por vezes objectiva de forma extremista cai quando faz tal metáfora do sol. O mesmo Caeiro que afirma a singularidade objectiva e concreta dos objectos, retirando a realidade destes unicamente através das sensações sem a interferência do pensamento, acaba por ceder ao mesmo uso da subjectividade que renega. Se Caeiro crê que a essência das coisas está na sensação pura da experiência destas, se renega qualquer forma de comparação e se critica os poetas que encontram características subjectivas na Natureza que não estão na sua intuição imediata, não poderia fazer a comparação que faz com o sol. No entanto, a verdade é que o mesmo Caeiro que afirma “Mas as flores, se sentissem, não eram flores, / Eram gente; / E se as pedras tivessem alma, eram cousas vivas, não eram pedras;” (Pessoa, 2001: 62) é o mesmo Caeiro que cede a uma comparação subjectiva semelhante a modelos poéticos que critica. Pode-se fazer a leitura de que Caeiro faz uma tentativa de seguir a sua própria filosofia, mas acaba por tecer palavras que representam o inverso do seu objectivismo supostamente absoluto. Caeiro acaba mesmo por sentir a necessidade de justificação e usa como bode expiatório os “homens falsos” que não entendem a verdadeira existência da Natureza, porque para Caeiro é ele mesmo quem a interpreta verdadeiramente. Para estes “homens falsos” compreenderem o que diz, Caeiro tem de ceder a uma forma de expressão em que use subjectividade:

Se ás vezes digo que as flores sorriem
E se eu disser que os rios cantam,
Não é porque eu julgue que há sorrisos nas flores
E cantos no correr dos rios...

É porque assim faço mais sentir aos homens falsos
A existência verdadeiramente real das flores e dos rios.
(Pessoa, 2001: 66)

Voltando ao poema em que Caeiro renega a comparação, em favor da visão pura e simples: Caeiro parece entrar noutra contradição, ao referir que “Cada coisa só lembra o que é/ E só é o que nada mais é”. Parece assim afirmar que cada *particular* é único na sua identidade e que cada coisa “Separa-a de todas as outras o abismo de ser ela”, assim sendo parece negar a generalização de características qualitativas de *particulares* que levem a uma generalização. Mas conclui a referir que “Tudo é nada sem outra coisa que não é”, qual é então a posição de Caeiro referentemente à generalização de *particulares* e aos *universais*? Pode-se entender pelas palavras de Caeiro que as *Ideias* platónicas são nitidamente motivo de crítica na forma objectiva de Caeiro ver o objecto concreto. O objecto é ele mesmo. Caeiro diz que “querem” mais do que o objecto é, podendo-se

fazer a interpretação de que se refere às *Formas* platónicas. Para Caeiro o objecto *particular* basta-lhe:

Ah, Querer uma luz melhor que a do sol!
Querer prados mais verdes que estes!
Querer flores mais belas que estas que vejo!
A mim este sol, estes prados, estas flores contentam-me.
(Pessoa, 2001: 154)

Se as *Formas* platónicas são algo inconcebível para Caeiro, que vê o objecto concreto como sendo o objecto ele mesmo, recusando qualquer forma perfeita do qual este seja sombra, o que dizer da forma como concebe os *universais*? Com estes, procurar-se-ia a essência dos objectos, considerando as generalidades universais que estão presentes nesses mesmos objectos. Mas Caeiro parece também discordar com a teoria dos *universais*, chegando a um extremo de consideração dos *particulares*. Cada objecto individual tem a sua própria identidade e a generalização que possa haver é, mais uma vez, uma forma do Homem aplicar “nomes” às coisas que não correspondem à sua realidade:

Um renque de árvores lá ao longe, lá para a encosta.
Mas o que é um renque de árvores? Há árvores apenas.
Renque e o plural árvores não são cousas, são nomes.
(Pessoa, 2001: 81)

A partir destas afirmações de Caeiro, podemos interpretar que tem uma posição nominalista, ou seja, apenas os objectos individuais têm eles mesmos existência. Reflectindo sobre a natureza de cada objecto individual e as relações entre estes factuais, o problema dos *universais* é resolvido: “Nominalists maintain that only individuals exist. They argue that the Problem of Universals can be solved through proper thinking about individuals, and by appeal to nothing more than the natures of, and relations among, individuals.” (Macleod, 2005). Os *universais* para Caeiro passam a ser simplesmente nomes, conceitos vazios de realidade objectiva. Caeiro parece querer dizer que a realidade objectiva apenas se encontra no objecto singular. A singularidade é onde se encontra a realidade e a generalização é apenas uma forma de nomenclatura de vários objectos singulares, únicos e diferentes em si mesmos: “Caeiro mantém que as noções universais (**universalia**) não passam de meros nomes, **flatus vocis**, concepções vazias de realidade e, tomando partido com os nominalistas, conclui que tudo o que é existe somente como singular na sua individualidade pura” (Silva, 1985: 61). Mas Caeiro contradiz-se novamente, porque nunca aponta o objecto individual e singular.

Como já se referiu neste ensaio, Caeiro refere-se sempre a generalizações conceptuais: “flores”, “árvores”, “montanhas”. Menciona sempre conceitos universais dos objectos e não *particulares* específicos, nunca diz “esta flor” ou “aquele malmequer” ou “um carvalho”:

Caeiro contradiz o seu pretenso objectivismo porque, tendo promovido no leitor a expectativa da transmissão verbal de uma natureza que “é partes sem um todo”, acaba por usar a miúdo termos específicos em vez de termos concretos. Tudo o que vê são flores, montes, vales e rios indiscriminados; sublinha o universal e não o particular (Silva, 1985: 62)

Caeiro contradiz-se ao considerar um objecto singular com o nome que remete para o conceito geral: “Mas onde afinal as estrelas não são senão estrelas / Nem as flores senão flores, / Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores.” (Pessoa, 2001: 58). A posição contrária ao seu aparente *nominalismo* é reforçada ao considerar que os objectos singulares “árvore” e “flor” remetem exactamente para a generalização de “árvore” e de “flor”. É uma contradição à sua posição nominalista e ao mesmo tempo uma afirmação de que pode chegar a um *universal*, directamente a partir do *particular*:

O que ouviu os meus versos disse-me: que tem isso de novo?
Todos sabem que uma flor é uma flor e uma árvore é uma árvore.
Mas eu respondi: nem todos, ninguém.
Porque todos amam as flores por serem belas, e eu sou diferente.
E todos amam as árvores por serem verdes e darem sombra, mas
eu não.
Eu amo as flores por serem flores, directamente.
Eu amo as árvores por serem árvores, sem o meu pensamento.
(Pessoa, 2001: 144)

Caeiro, a par com Husserl, parece afirmar que a evidência do *universal* é dada no *particular*. No entanto, com o seu habitual extremismo, Caeiro renega o pensamento como tendo qualquer intervenção e distancia-se da redução fenomenológica husserliana, na qual o “pensamento” com teorizações *a priori* é também negado, mas é necessário o uso de “pensamento” *a posteriori* para reflectir sobre todas as formas de experiência do objecto e assim chegar ao *universal*.

A teoria das *Formas* de Platão parece inegavelmente ser recusada por Caeiro, mas a questão dos *universais* é diferente. Caeiro parece afirmar uma tendência nominalista, mas contradiz-se ao cair na aquiescência dos *universais* com a sua própria conceptualização dos objectos gerais. Caeiro recusa as *Ideias* platónicas como formas

perfeitas das coisas, no entanto também admite uma intenção de encontrar uma idealização das coisas:

Mas, se acaso me descontentam,
O que quero é um sol mais sol que o sol,
O que quero é prados mais prados que estes prados,
O que quero é flores mais estas flores que estas flores –
Tudo mais ideal do que é do mesmo modo e da mesma maneira!
Aquela cousa que está ali estar mais ali do que ali está!
(Pessoa, 2001: 154)

Caeiro refere que tudo é “mais ideal do que é do mesmo modo e da mesma maneira”. Se o interpretarmos à luz dos *universais*, poderá estar a referir-se às propriedades que encontramos nos objectos e das quais existe a generalização ideal: o *universal*. Consegue ver “Aquela cousa que está ali estar mais ali do que ali está!”, como ver o *universal* de “vermelho” em algo vermelho. Resta saber se Caeiro se refere a uma visão de *universais* quando afirma conseguir apreender a realidade do Universo:

Nos dias certos, nos dias exteriores da minha vida,
Nos meus dias de perfeita lucidez natural,
Sinto sem sentir que sinto,
Vejo sem saber que vejo,
E nunca o Universo é tão real como então,
(Pessoa, 2001: 134)

A conclusão que se pode retirar destas interpretações, é que na sua procura por uma percepção baseada unicamente nas sensações que retira dos objectos concretos e singulares, Caeiro perde-se entre uma perspectiva nominalista e uma concessão da existência de *universais*. A sua forma de percepção sensual parece permitir-lhe chegar ao *universal*, podendo-se tecer uma comparação com a elevação dos objectos ao ideal transcendente husserliano, mas ao mesmo tempo procura cingir-se ao singular e atingir uma visão nominalista. Mas como tem sido referido, os objectos singulares de Caeiro não existem. Caeiro é Pessoa a analisar objectos conceptuais numa planície de pensamentos, onde apenas estes conceitos existem. Não há realmente nenhum objecto individual na percepção de Caeiro, reforçando a contradição presente na sua posição por vezes nominalista.

3.2 – A linguagem.

O desejo de “encostar as palavras à ideia” de Caeiro leva-nos a ponderar qual a posição da linguística nesta questão. Platão considera que as palavras remetem para as *Formas* ideais, inacessíveis ao Homem enquanto num corpo físico, embora estas sejam de uma

natureza diferente dos objectos que apreendemos na nossa percepção sensorial. O argumento platónico, de relação entre as palavras e as *Formas*, leva-nos também a ponderar o papel que desempenha a referência linguística na fenomenologia: a questão de existir uma generalização por atribuição de um código linguístico igual a dois objectos semelhantes. Não se pode confundir este código linguístico com as propriedades de um objecto. Não é essa a questão. Ao reduzir fenomenologicamente dois cubos, um de madeira e outro de metal, procura-se chegar à “cubicidade”, independentemente do material de ambos os cubos. A forma conceptual de cama é também procurada, quando se pensa em duas camas: uma mais alta com uma armação em madeira para suportar o colchão e uma mais baixa que apenas se reduz a um suporte rente ao chão. No entanto, as diferenças de ambas as camas são relevantes na redução fenomenológica. Implicam conceptualizações diferentes de “cama” que devem ser analisadas em separado, apesar de estarem alojadas no mesmo código linguístico. Claro está, a atribuição de palavras aos objectos é necessário para que eles sejam reconhecidos, a não ser que utilizemos estratégias deícticas. Mas como referentes, não como determinantes da significância do objecto. A filosofia da linguagem é importante para Husserl, o que se pretende é que as palavras remetam para o objecto, sem quaisquer associações a formas de conceber esse objecto *a priori*, tal como a redução pretende com o objecto em si mesmo.

Se para efectuar a redução fenomenológica, quaisquer características baseadas em formas de saber pré-organizadas são excluídas, então o código linguístico não pode ser uma influência determinante. As palavras que associamos à ideia não são descartadas, apenas não têm significados derivados de pré-teorizações associativas: “This method of analysis would begin with whatever was given in the acts of consciousness, would extrude all reference to existence, strip off verbal and hypothetical associations dependent upon such reference and reach it’s conclusions by an intuition of the implication of the essences [...]” (Hook, 1930: 365). A própria linguagem, como fenómeno que foi sendo desenvolvido historicamente, contém inúmeras distinções, significados, e saberes pré-estabelecidos. Contém noções *a priori* que a fenomenologia pretende evitar. No ver puro da fenomenologia não pode haver um “corpo” de interpretação com significações pré-estabelecidas, que existem na linguagem: “Our common stock of words embodies all the distinctions men have found

worth drawing, and the connections they have found worth marking, in the lifetimes of many generations...” (*apud* Arrington, 1975: 290).

O método fenomenológico considera o código linguístico, mas este torna-se em si mesmo um fenómeno. Husserl considera que a forma mais importante de apreensão dos objectos se realiza através dos sentidos como a visão ou a audição. A linguagem é uma representação da realidade que constitui em si mesma uma interpretação e não a realidade intuitiva em si mesma. As palavras não são os objectos em si mesmos, portanto tornam-se um obstáculo entre eles e a percepção intuitiva e imediata: “Words are not (except in their own little corner) facts or things: we need therefore to prise them off the world, to hold them apart from and against it, so that we can realize their inadequacies and arbitrariness, and can re-look at the world without blinkers.” (*apud* Arrington, 1975: 290). Se a fenomenologia pretende a análise intuitiva do objecto auto-dado em si mesmo, tem de ter como método de apreensão primária os sentidos, como a visão. Os códigos linguísticos efectuem uma divisão que implica a análise de relações entre as coisas. A linguagem não é fixa, está sempre em desenvolvimento, como tal cria-se um labirinto de significados cheio de armadilhas que podem ser subjectivas ou fantasiosas. Não partilham da pureza de percepção que os sentidos oferecem à fenomenologia: “...ordinary language is not a fixed body of usage but one which evolves and which also incorporates vestiges of superstition, error, and fantasy.” (Arrington, 1975: 290). Então entra-se num processo de decifração desses significados, enquanto a *intencionalidade* é dirigida aos os objectos em si mesmos:

Vision partakes of the undivided unity of Subject and Object, Self and Other, whereas the universe of discourse is one of contradictions. That is to say a world of dualisms incapable of resolving themselves in an original, forever lost unity and if we are to take the metaphor of the labyrinth seriously, language provides us with a space whose beginning and end are lost, whose rationality escapes him who has the misfortune of being in it and who will have to submit to the cipher of its meanderings without the hope of ever unraveling it. (Donato, 1970: 805).

A linguagem constitui assim um problema para a fenomenologia. Não é um factor ao qual a fenomenologia é indiferente. É visto como uma questão que não pode ser primordial na captação da essência dos objectos que a fenomenologia pretende. O referente linguístico de um objecto, na sua forma mais pura sem associações, é considerado e até mesmo fulcral para Husserl, mas este referente não pode ter significados associados. A apreensão intuitiva na consciência de um objecto torna-se

nublada, se mediada por interpretações pré-estabelecidas sobre o objecto contidas na linguagem. Estas interpretações têm sempre uma certa opacidade em relação ao objecto em si mesmo:

Phenomenology was not indifferent to language, far from it; from Husserl to Sartre and Merleau-Ponty the problem of language recurs persistently. Yet it recurs as a problem, as a phenomenon to be described, or at times as something with an inherent opacity which blurs the contemplation of the essences revealed to the phenomenological consciousness. For phenomenology, language as always been a *problem* rather than that primordial element that governs the articulation of problems. (Donato, , 1970: 803-804)

Então a linguagem passa a ser vista como um fenómeno secundário, não colado imediatamente à apreensão dos objectos: “...how important vision and sound were for Husserl and how for the founder of phenomenology language was a secondary phenomenon which simply came to represent a reality other than itself” (Donato, 1970: 813). A experiência não pode ser vista sob a perspectiva da palavra, ou perderá a sua pureza imediatamente intuitiva. Caeiro também partilha dessa noção: “Procuro encostar as palavras à ideia” (Pessoa, 2001: 82). A ideia é o verdadeiro objecto como ele é percebido e formado na consciência. As “palavras” que Caeiro refere são dúbias, implicam uma possível multiplicidade de significados: o labirinto previamente referido. O heterónimo procura “encostar” as palavras da forma mais próxima possível à ideia, ao dado realmente intuído e intencionado. Este verso parece expressar uma intenção em transmitir da melhor forma possível os objectos como eles são realmente percebidos, sem o meandro ambíguo e nunca totalmente fiel ao objecto, que a linguagem cria. Quer então “encostar” a palavra da melhor forma possível a essa ideia, constituída na consciência, pelo objecto. Não é que Caeiro queira ver a Natureza segundo a linguagem, visto que considera apenas a pureza intuitiva de apreensão. Pelo contrário, Caeiro considera que os “nomes” dados às “coisas” não apresentam qualquer vantagem, pois não representam as coisas em si mesmas e retiram a objectividade do que são. Para Caeiro, associar verbos que representam uma propriedade concreta a um objecto abstracto, é querer objectivar o que é abstracto e adjectivar com características abstractas é criar uma redundância de sentido. Estes “erros” da linguagem dos homens deve-se ao facto de atribuírem “nomes errados às coisas”:

A manhã raia. Não: a manhã não raia.
A manhã é uma coisa abstracta, está, não é uma coisa.
Começamos a ver o sol, a esta hora, aqui.

Se o sol matutino dando nas árvores é belo,
É tão belo se chamarmos à manhã «começarmos a ver o sol»
Como o é se lhe charmarmos a manhã;
Por isso não há vantagem em pôr nomes errados às cousas,
Nem mesmo em lhes pôr nomes alguns.
(Pessoa, 2001: 122)

Apesar da sua objecção à linguagem e justificação para essa objecção, a verdade é que Caeiro lhe dá uso. Contradição? Caeiro acaba por admitir que os homens apenas assim conseguem compreender a Natureza, através do sentido que a linguagem lhes atribui. Sendo Caeiro o seu intérprete, rende-se ao uso da linguagem para poder transmitir a sua filosofia:

Porque escrevo para eles me lerem sacrifico-me às vezes
À sua estupidez de sentidos...
Não concordo comigo mas absolvo-me
Porque não me aceito a sério.
Porque só sou essa coisa odiosa, um intérprete da Natureza,
Porque há homens que não percebem a sua linguagem,
Por ela não ser linguagem nenhuma...
(Pessoa, 2001: 66)

Na percepção inicial dos objectos, é essa mesma linguagem, que os homens não entendem, que a fenomenologia pretende obter. A apreensão das coisas em si mesmas, sem a referência que a linguagem lhes impõe e que pode corromper a identidade pura dos objectos. A fenomenologia husserliana quer atingir uma apreensão inicial do mundo captada unicamente pela visão, onde não existem os referentes, significantes e significados atribuídos pela linguística:

It would not be out of place, however, to attempt a characterization of the dominant features of a world constructed around the ontological properties of vision. Such a world is dominated by the law of identity where, for example, between an object and its appearance there does not exist the division that language introduces in the form of signifier and signified, or signifier and referent. (Donato, 1970: 807).

O relevante é a própria experiência vivenciada, sendo tudo o resto passível de se submeter a uma interpretação, que poderá ou não ser crucial para chegar à essência do objecto. No entanto, a fenomenologia, ao analisar a experiência, também tem em conta o contexto. A descrição fenomenológica, ao pretender-se objectiva, tem de evitar o labirinto de dualidades linguístico referido previamente. Assim, a linguagem não pode ter a finalidade de ser uma forma de descrição *a priori*, tem de ser vista como uma forma de espelho dos objectos, analisada posteriormente: “If phenomenological description can claim to be ‘scientific and objective’ it is by renouncing any finality to

language and by letting language offer a mirror image of the objects of its discourse” (Donato, 1970: 810). Ao passar da apreensão fenomenológica imediata, realiza-se uma interpretação onde se analisa o contexto. Os fenómenos relacionados passam a entrar nesse contexto, inclusive o linguístico: “We analyze the form of a type of experience. In the end, all the classical phenomenologists practiced analysis of experience, factoring out notable features for further elaboration.” (Smith, 2008). Os seguidores de Husserl como Heidegger *et al.*, prestam atenção a este ponto: “Thus, Husserl and Merleau Ponty spoke of pure description of lived experience. (2) We interpret a type of experience by relating it to relevant features of context. In this vein, Heidegger and his followers spoke of hermeneutics, the art of interpretation in context, especially social and linguistic context” (Smith, 2008). Como qualquer “verdade” científica, o contexto tem de ser estudado. John Austin (1911 – 1960), que desenvolveu uma metodologia de fenomenologia linguística, não parte da percepção através da linguagem. A linguagem torna-se num fenómeno analisado em si mesmo. Tenta-se verificar, através da redução fenomenológica, a adequação das palavras ao objecto real que pretendem representar, mas não são estas o árbitro da percepção do fenómeno real em si mesmo. São outro fenómeno, do qual se pretende ganhar uma noção superior e assim contribuir para a análise contextual referida previamente:

When we examine what we should say when, what words we should use in what situations, we are looking again not merely at words (or ‘meanings’, whatever they may be) but also at the realities we use the words to talk about: we are using a sharpened awareness of words to sharpen our perception of, though not as a final arbiter of, the phenomena. (*apud* Arrington, 1975: 289-291).

Alberto Caeiro, se o interpretarmos à luz da fenomenologia, tem um método de interpretação radical (radicalismo que verificamos em diversos pontos da sua filosofia), no qual a linguagem é apenas um mal necessário para poder usar como referente dos objectos. Na sua visão da realidade, as coisas não têm nenhuma significação que a linguagem (ou outros sentidos, explicações e pré-interpretações) lhes atribua, apenas têm a existência intuitiva que os sentidos apreendem: “Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: -/ As cousas não têm significação, têm existência. / As cousas são o único sentido oculto das cousas” (Pessoa, 2001: 75). Para o poeta da Natureza, a linguagem constitui mais uma das mentiras do homem, que não transmite a realidade dos objectos, mas que estabelece padrões de nome e personalidade para os observarmos. É uma interrupção no captar da evidência pura dos fenómenos. No entanto, admite que

necessita de a usar, tal como a fenomenologia não descarta a linguística, pelo menos *a posteriori*, como fenómeno secundário:

Só a Natureza é divina, e ela não é divina...

Se às vezes falo dela como um de um ente
É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens
Que dá personalidade às cousas,
E impõe nome às cousas.

Mas as cousas não têm nome nem personalidade:
Existem, e o céu é grande e a terra larga,
[...]

(Pessoa, 2001: 61)

3.3 – A metafísica.

A ciência ou qualquer forma de sabedoria permitem resultados, hipóteses, asserções, e ideias pré-formadas sobre a natureza dos objectos. Mas para Husserl, sem teorias concebidas previamente pode-se chegar pela intuição à idealização universal do que é a essência do objecto: “The essence of a thing is to be intuitively realized, i.e., the wheelness of a wheel is given to certain modes of intuition or a priori apprehension. In other words, phenomenology can be regarded as a “*process of intuiting essences*” (Raval, 1972: 217). Caeiro partilha desta mesma opinião ao constatar como as formas de sabedoria geradas pelo Homem não influenciam a realidade das coisas. A Natureza permanece no seu comportamento natural não por via da ciência ou de outro sistema de verdades. Segundo Caeiro, a sensação é sempre concreta e objectiva. Aí reside a sua verdade: é um objecto *absolutamente dado em si mesmo*:

Todas as opiniões que há sobre a Natureza
Nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor.
Toda a sabedoria a respeito das cousas
Nunca foi cousa em que pudesse pegar, como nas cousas.
Se a ciência quer ser verdadeira,
Que ciência mais verdadeira que a das cousas sem ciência?
Fecho os olhos e a terra dura sobre que me deito
Tem uma realidade tão real que até as minhas costas a sentem.
Não preciso de raciocínio onde tenho espáduas.
(Pessoa, 2001: 139)

Husserl pretende chegar a uma crítica do conhecimento: “...não nos é permitido admitir conhecimento algum como conhecimento; de outro modo, não teríamos nenhuma meta possível ou, o que é a mesma coisa, uma meta com sentido” (Husserl, 1986: 23). A ciência passa a ser mais um *Erscheinung*, um fenómeno, passível de ser

posto em questão. Nada é negado nem afirmado. Apenas se põem outras possibilidades. Inegavelmente, a fenomenologia pode assim constituir uma crítica do conhecimento que leva à metafísica: “A crítica do conhecimento é, neste sentido, a condição da possibilidade da metafísica. O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico” (Husserl, 1986: 22). No entanto, a metafísica é algo do qual Husserl se pretendia distanciar. A sua fenomenologia pretende chegar às coisas elas mesmas, tal como são dadas na experiência, com o máximo de nitidez e precisão. Este processo desencadeia-se na consciência, como tal, este acto de consciência deve ser estudado com total rigor. Interpretações fora do âmbito da experiência, como as dadas pela metafísica, devem ser afastadas:

Husserlian phenomenology seeks the description and structural analysis of consciousness, as opposed to an account of its causal origin in brain activity or elsewhere. Consciousness is to be studied precisely as it is experienced, and accordingly the *objects* of consciousness, too, need to be characterized precisely as they are given in experience, with no metaphysical reinterpretations (inspired by reductive or other motives). It is in this sense that we are to understand Husserl’s slogan: “To the things themselves!” Phenomenology is to deal with the phenomena, with the objects as we experience them in consciousness and with our different ways of “relating” to these objects via intentionality. (Smith *et al*, 2006: 9).

Caeiro também se afirma como distante da metafísica, o que lhe importa são os objectos concretos, presentes na percepção imediata. O desejo de Caeiro é obter sensorialmente o objecto e as suas características, independentemente de considerações metafísicas:

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
A nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,
Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem?
(Pessoa, 2001: 30)

Comparativamente a Husserl, Caeiro também quer negar noções metafísicas que distorçam a nitidez natural dos objectos. O que lhe importa é a experiência que o objecto percebido oferece na realidade, como as árvores concretas que são “verdes e copadas” e têm “ramos” e dão “fruto”. Caeiro considera que a metafísica é derivada do pensamento erróneo humano, porque as coisas em si não contêm interpretações metafísicas nenhuma. Os objectos não têm um sentido particular metafísico, são como

são e agem consoante as suas características independentemente da metafísica, caem na realidade sem “licença” da metafísica:

De longe vejo passar no rio um navio...
Vai Tejo abaixo indiferentemente.
Mas não é indiferentemente por não se importar comigo
E eu não exprimir desolação com isto...
É indiferentemente por não ter sentido nenhum
Exterior ao facto isoladamente navio
De ir rio abaixo sem licença da metafísica...
Rio abaixo até à realidade do mar.
(Pessoa, 2001: 124)

Parece uma forma simplista do que Husserl pretende, de negar interpretações metafísicas porque estas não podem participar de uma nitidez clara e rigorosa de todas as formas de experiência do objecto. No entanto, o método de Husserl acaba por levar à metafísica. A suspensão na atitude natural, a *epoché*, leva a uma negação metafísica do mundo. Husserl considera que os objectos são analisados em actos de consciência e o mundo passa a ser idealizado segundo uma dimensão interior. Cada objecto é elevado a uma idealização transcendente, em que o resto do mundo não existe. O único ser absoluto certo é a própria consciência: a *cogitatio*, da qual todos os outros objectos dependem para se ter noção da sua existência. No âmbito da consciência, são elevados a uma forma metafísica: “Husserl himself insists that it is exclusively consciousness [...] that has absolute being; all other forms of being are such as to depend on consciousness for their existence. [...] The *epoché* in this way leads to a metaphysical “nullification” of the world, to the dissolution of the world into the realm of consciousness.” (Smith *et al*, 2006: 12). Além disso, Husserl concede que na redução fenomenológica, o objecto idealizado transcendentemente no acto de consciência permite chegar ao *universal* desse objecto. Usando como exemplo as árvores de Caeiro, procurar-se-ia chegar à “arvoricidade”. O *universal* é uma entidade metafísica presente numa dimensão do interior da consciência. Nas árvores em si mesmas não temos a generalização de árvore que leva ao *universal*, apenas na consciência é que se dá esta generalização.

3.3.1 – A queda na metafísica de Alberto Caeiro.

Caeiro também cai na metafísica e é uma conjuntura em comum com Husserl. Ambos desenvolvem uma filosofia de percepção dos objectos, que pretende exactidão: de forma mais abrangente em Husserl, que pretende chegar à essência do objecto mediante todas as formas de experiência deste, e de forma extrema em Caeiro, que

pretende a percepção do objecto concreto físico (limitando-se a este) e quer que nesta percepção se encontre imediatamente a essência do objecto. Ambos pretendem afastar-se da metafísica e acabam por cair nela, mas o enquadramento que leva Caeiro à metafísica difere de Husserl. Apesar de Husserl trabalhar com as ideias dos objectos constituídas em actos de consciência, não se perde a contextualização espaço-temporal dos objectos. A *epoché* husserliana parte do princípio que há um mundo enquadrado no espaço e no tempo, na sua existência natural. Esta noção de objectos espalhados no espaço e no tempo é intuitiva e estende-se indefinidamente. Na atitude natural, interpretamos esses objectos, inseridos nesse contexto de espaço e tempo, como simplesmente estando ali, na “realidade”, e temos noção deles independentemente do nosso campo de percepção. Não lhes damos a devida atenção porque na atitude natural são dados como garantidos, não há pensamento conceptual sobre os objectos, apenas lhes é dada uma atenção parcial e imperfeita, como nos diz Husserl:

"I am aware of a world, spread out in space endlessly, and in time becoming and become, without end.... Corporeal things somehow spatially distributed are for me simply there . . . whether or not I pay them special attention by busying myself with them.... But it is not necessary that they and other objects likewise should be present in my field of perception . . . they are there and yonder in my immediate co-perceived surroundings . . . and my knowledge of them has nothing of conceptual thinking about it, and it first changes into clear intuiting with the bestowing of attention, and even then only partially and for the most part very imperfectly." (*apud* Raval, 1972: 218-219)

Husserl, ao definir a *epoché*, a suspensão na atitude natural de perceber o mundo, pretendia um quebrar nesta percepção parcial e imperfeita dos objectos. Dirige-se a *intencionalidade* para um objecto e pretende-se analisar esse objecto sem a noção *a priori* da existência do objecto, é visto como se fosse pela primeira vez. No processo de redução fenomenológica, todas as formas de experiência de um dado objecto são relevantes e estas incluem as várias perspectivas dentro de um contexto espaço-temporal. Ao constituir o objecto como ideia de um acto de consciência, não se perde a noção de espaço e de tempo, no qual estão presentes os objectos. Pelo contrário, esta noção é indispensável para determinar as várias formas de experiência do objecto e até a manifestação do próprio objecto: “For Husserl [...] spatio-temporal objects are fully real, and he cannot imagine a mind which could really know these objects without knowing them through the manifestation of their spatiotemporal properties” (Ameriks, 1977: 511). O que sucede é que se variam as condições e perspectivas do objecto dentro

do espaço e do tempo. Pode-se avançar ou retroceder o objecto no tempo, porque a noção de que os objectos estão presentes num horizonte espaço-temporal se mantém:

Just as the world is out there in space, so it is out there in time also. It has its temporal horizon as well, "infinite in both directions, its known and unknown, its intimately alive and its unalive past and future." Thus everything is realized in a spatiotemporal world and phenomenology does not bother itself with the metaphysics of anything, existing supposedly or really, beyond the ordered world of space and time. What happens or what is rather necessary is merely a shift of stance, of attitude; looking at things from different stand-points, but even then all within the spatiotemporal horizon. Husserl comments, "I can shift my standpoint in space and time, look this way and that, turn temporally forwards and backwards; I can provide for myself constantly new and more or less clear and meaningful perceptions -and representations, and images also more or less clear, in which I make intuitable to myself whatever can possibly exist really or supposedly in the steadfast order of space and time." (Raval, 1972: 219)

Alberto Caeiro entra em discordância com Husserl em relação à inserção do objecto no espaço e no tempo. Para Caeiro, sempre extremista na sua forma de percepção, tempo e espaço são dimensões que também confundem a percepção objectiva e concreta do objecto que se forma na consciência. Como tal, uma noção como a de tempo tem de estar ausente da consciência: "Alberto Caeiro aponta a condição prévia de todo o questionamento da temporalidade: é necessário suspender a multiplicação do tempo efectuada pela consciência, logrando considerar passado, presente e futuro como instâncias não-decisivas da eclosão das coisas" (Henriques, 1989: 150). Nas palavras de Luís de Oliveira e Silva (1985: 37), Caeiro subverte as próprias condições imanentes de percepção:

Vive, dizes, no presente;
Vive só no presente.

Mas eu não quero o presente, quero a realidade;
Quero as cousas que existem, não o tempo que as mede.

O que é o presente?
É uma cousa relativa ao passado e ao futuro.
É uma cousa que existe em virtude de outras cousas existirem.
Eu quero só a realidade, as cousas sem presente.

Não quero incluir o tempo no meu esquema.
Não quero pensar nas cousas como presentes; quero pensar nelas
como cousas.
Não quero separá-las de si próprias, tratando-as por presentes.

Eu nem por reais as devia tratar.
Eu não as devia tratar por nada.

Eu devia vê-las, apenas vê-las;
Vê-las até não poder pensar nelas,
Vê-las sem tempo, nem espaço,
Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.
É esta a ciência de ver, que não é nenhuma.
(Pessoa, 2001: 169)

Ao contrário de Husserl, que estabelece que o objecto, ainda que idealizado transcendentemente pela *intencionalidade* de um acto de consciência em direcção a ele, é percebido e experienciado num plano espaço-temporal, Caeiro deseja uma percepção na qual o espaço e o tempo são também suspensos. Caeiro não deseja o tempo aplicado aos objectos, a sua pureza de percepção baseia-se no objecto como ele é percebido no presente, mas sem a própria noção temporal de presente. A negação do tempo e do espaço na percepção do objecto torna-se paradoxal na pretensão de Caeiro. Transmite-nos a ideia que o objecto deve ser congelado no tempo. As perspectivas do passado e do futuro do objecto são experiências que afastam a percepção da sua essência. Numa versão ultra-extremista da suspensão husserliana, o tempo e o espaço são considerados por Caeiro como associações ao objecto em si mesmo, que são independentes deste e não devem ser considerados. O seu radicalismo leva a considerar que a realidade é constituída pelas “coisas sem presente”. Pode-se mesmo considerar que Caeiro entra num delírio paradoxal. Ao querer eliminar o tempo e o espaço, Caeiro elimina as próprias coordenadas que permitem a constituição dos objectos na nossa consciência. Sem tempo ou espaço, eliminam-se as condições que permitem a nossa intuição dos objectos exteriores à *cogitatio*:

Ao rejeitar “o tempo que as mede”, Caeiro rejeita **ipso facto** “as coisas que existem” e o eu que certifica a sua existência, visto que o tempo é a condição objectiva e a condição subjectiva da sua representação. Ao dispensar o espaço, que é “a forma de todas as aparências dos sentidos exteriores”, está-se a desfazer de “uma condição necessária de todas as relações pela qual os objectos podem ser intuídos como exteriores a nós” (Silva, 1985: 37).

É neste ponto que Caeiro (que como vimos anteriormente, rejeita a metafísica) se contradiz, como sucede em muitas brechas na sua filosofia. O tempo e o espaço são condições necessárias para a representação dos objectos que percebemos. Se são eliminados, estamos perante uma realidade metafísica de objectos estáticos fora das dimensões do espaço e do tempo. Sem as relações de espaço, ocorre uma dissolução da noção dos objectos semelhante a um delírio místico. Misticismo esse que Caeiro também recusa, demonstrando-se mais uma falha contraditória na sua busca por uma

percepção clara e nítida da essência concreta dos objectos. Caeiro reforça uma percepção metafísica dos objectos, quando refere que nem deveria conceber os objectos como reais: “Eu nem por reais as devia tratar” (Pessoa, 2001: 169). Assim sendo, Caeiro parece ter uma queda acentuada na metafísica: referindo-se às “cousas” afirma que devia “vê-las, apenas vê-las”, fora das dimensões do espaço e do tempo. A percepção de Caeiro parece assim dirigida para uma “irrealidade” metafísica, uma realidade de presente absoluto, fora do espaço e do tempo, na qual os objectos permanecem estaticamente, quando paradoxalmente não o poderiam estar sem contexto espaço-temporal. É uma transcendência que se distancia contraditoriamente da habitual pretensão de Caeiro em captar a essência dos objectos concretos na Natureza. Tal como se demonstra mais vezes nesta dissertação, é mais uma verificação do mundo conceptual que Caeiro percebe, ao invés do mundo concreto que afirma estar no seu foco de visão. As ideias transcendentais dos objectos de Husserl na consciência podem levar, em última instância, a uma forma metafísica, mas são constituídos num plano de espaço e de tempo. O enquadramento dos objectos no espaço e no tempo é uma noção imanente, sem ela não é sequer possível definir o objecto. Caeiro atinge uma forma tão extrema de aspiração a chegar à essência absoluta dos objectos, que o seu desejo de percepção absoluta desvia-se das próprias delineações que permitem definir os objectos. A sua ilusão de objectos concretos presentes nos campos do Ribatejo acaba por cair por terra quando revela o seu mundo conceptual. A negação da metafísica acaba nas suas próprias palavras por se demonstrar como uma necessidade da mesma. Para suportar a sua ilusão de um Ribatejo adornado de objectos concretos, que na realidade é conceptual, Caeiro acaba por necessitar de recorrer à metafísica, pois o próprio mundo *a priori* em que se move é metafísico: “Caeiro mostra-se incapaz de superar a “necessidade de ilusão” e rende-se à “necessidade da metafísica” (Silva, 1985: 38).

3.4 – O sujeito na fenomenologia e a anulação do sujeito em Caeiro.

Contudo, a grande divergência entre Caeiro e Husserl leva-nos a retornar à questão da *cogitatio* como primeira noção absolutamente imanente, da qual se parte para chegar à essência do mundo exterior. Para a fenomenologia, o sujeito, ou a consciência da existência da *cogitatio*, é o ponto de partida absoluto e indispensável para chegar à redução fenomenológica dos objectos. O que se pretende é uma forma de percepção dos objectos e de estudo da sua constituição na consciência, que se dá invariavelmente do ponto de vista da primeira pessoa: “Phenomenology studies

conscious experience as experienced from the subjective or first person point of view” (Smith, 2008). É do sujeito que se gera uma *intencionalidade* em direcção aos objectos. O “eu” é um elemento fundamental de uma proposição lógica, se pensarmos em qualquer forma básica de um exercício fenomenológico relativo a uma experiência:

To begin an elementary exercise in phenomenology, consider some typical experiences one might have in everyday life, characterized in the first person:

- I see that fishing boat off the coast as dusk descends over the Pacific.
- I hear that helicopter whirring overhead as it approaches the hospital.
- I am thinking that phenomenology differs from psychology.
- I wish that warm rain from Mexico were falling like last week.
- I imagine a fearsome creature like that in my nightmare.
- I intend to finish my writing by noon.
- I walk carefully around the broken glass on the sidewalk.
- I stroke a backhand cross-court with that certain underspin.
- I am searching for the words to make my point in conversation.

Here are rudimentary characterizations of some familiar types of experience. Each sentence is a simple form of phenomenological description, articulating in everyday English the structure of the type of experience so described. The subject term “I” indicates the first-person structure of the experience: the intentionality proceeds from the subject. The verb indicates the type of intentional activity described: perception, thought, imagination, etc. (Smith, 2008).

Aparentemente, há uma certa noção de “alma” em Caeiro que parece referir-se à *cogitatio*. Caeiro parece aproximar-se de Husserl na sua concepção do dar-se em si mesmo absoluto, na “coincidência exacta e inteira” de um objecto consigo mesmo, atribuindo à “alma” uma existência “absolutamente real”:

A alma mais perfeita é aquela que não aparece nunca
A alma que está feita com o corpo
O absoluto corpo das coisas,
A existência absolutamente real sem sombras nem erros,
A coincidência exacta e inteira de uma cousa consigo mesma (Pessoa, 2001: 154).

Mas a alma para Caeiro, não é o Eu-empírico de Husserl, nem parece ser o Eu-transcendente que realiza a redução fenomenológica no âmbito da consciência. A alma que Caeiro considera perfeita é uma alma diluída no corpo físico, constituindo-se como um objecto concreto. Para Caeiro, a noção de *cogitatio* é apenas uma ilusão que não tem qualquer influência na “realidade” do mundo. O que lhe importa são os objectos externos, estes definem a realidade, num extremismo exacerbado que leva até ao desejo de anular o sujeito:

Seja o que for que esteja no centro do mundo.
Deu-me o mundo exterior por exemplo de Realidade,
E quando digo «isto é real», mesmo de um sentimento,
Vejo-o sem querer em um espaço qualquer exterior,
Vejo-o com uma visão qualquer fora e alheio a mim.

Ser real quer dizer não estar dentro de mim.
Da minha pessoa de dentro não tenho noção de realidade.
Sei que o mundo existe, mas não sei se existo.
Estou mais certo da existência da minha casa branca
Do que da existência interior do dono da casa branca.
Creio mais no meu corpo do que na minha alma,
Porque o meu corpo apresenta-se no meio da realidade,
Podendo ser visto por outros,
Podendo tocar em outros,
Podendo sentar-se e estar de pé,
Mas a minha alma só pode ser definida por termos de fora.
Existe para mim – nos momentos em que julgo que efectivamente
Existe –
Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo.
(Pessoa, 2001: 133)

Para Husserl, parte-se da noção imanente de *cogitatio*, como primeiro dado absoluto, sendo os objectos exteriores objecto de *intencionalidade* em actos de consciência. Para Caeiro, o “mundo exterior” é nele próprio a realidade. Até mesmo sentimentos ou experiências do “eu” são vistas por Caeiro como originárias de uma realidade exterior. A percepção de Caeiro pretende ver os objectos de um ponto de vista exterior, ao invés da percepção de Husserl em que há uma perspectiva de primeira pessoa, de relação de sujeito em análise do objecto em actos de consciência. Husserl adopta a noção reminescente de Descartes de que o “eu” é o primeiro dado de certeza absolutamente real. Caeiro parte do oposto, a existência do mundo é que é a realidade absoluta e o “eu” é motivo de dúvida: “Sei que o mundo existe, mas não sei se existo”. Caeiro afirma não ter noção da realidade do seu “eu interior”, para ele a realidade é vista do exterior, anula o sujeito: “Ser real quer dizer não estar dentro de mim”. Aos objectos concede existência imediata e concreta, mas de si mesmo não tem qualquer

certeza. A “casa branca” é indubitavelmente real para Caeiro, mas não tem noção empírica de si mesmo. Desmistifica a noção de alma, considerando apenas o seu corpo como concreto e real, porque este participa da realidade como objecto físico e visível. Só poderia haver uma noção de alma se esta fosse visível do mundo exterior que para Caeiro é o exemplo absoluto. Se Caeiro eventualmente põe a possibilidade da sua existência, só pode ser como “empréstimo da realidade exterior do Mundo”. Parece dirigir-se nitidamente a Descartes ou a qualquer filósofo que atribuía existência absoluta a uma noção de “eu”, de forma crítica:

Se a alma é mais real
Que o mundo exterior, como tu, filósofo, dizes,
Para que é que o mundo exterior me foi dado como tipo da
realidade?

Se é mais certo eu sentir
Do que existir a coisa que sinto –
Para que sinto
E para que surge essa coisa independentemente de mim
Sem precisar de mim para existir,
E eu sempre ligado a mim próprio, sempre pessoal e
Intransmissível?

(Pessoa, 2001: 134)

Caeiro põe em causa a *cogitatio*, pois a realidade que consegue apreender é a exterior. Questiona-se: se o seu “eu” é uma realidade mais certa do que o objecto, porque é que a experiência sensorial se centra no objecto ao invés do seu “eu”? Para Caeiro, os objectos apresentam a sua existência independentemente da sua consciência, justificando talvez porque deseja a anulação do sujeito. Caeiro afirma não ter auto-conhecimento. Para além da realidade concreta do seu corpo físico, não acredita numa ideia de sujeito: “Não sei o que é conhecer-me. Não vejo para dentro. \ Não acredito que eu exista por detrás de mim.” (Pessoa, 2001: 164). A pretensão de Caeiro é reduzir o seu “eu” exclusivamente à sensação e especialmente à visão. Renega a sua posição como sujeito. Quer anular a consciência como receptor do que a percepção capta de forma a assimilar uma postura passiva em relação à vida, como se de um objecto inconsciente e natural se tratasse:

Nunca busquei viver a minha vida.
A minha vida viveu-se sem que eu quisesse ou não quisesse.
Só quis ver como se não tivesse alma.
Só quis ver como se fosse apenas olhos.
(Pessoa, 2001: 168)

A própria consciência, para Caeiro, é objecto de redução eidética. Ser consciente não o eleva a uma condição superior a qualquer outro objecto. Caeiro considera-se igual a uma pedra, ou a uma planta. A propriedade de ter consciência é equivalente a qualquer outra propriedade de um objecto inconsciente, como a cor. Possuir consciência não o obriga a teorizações, apenas a ser consciente. Em última instância, a consciência para Caeiro é irrelevante, coadunando-se com a sua anulação do sujeito. Não atribui à sua consciência a noção de existência dos objectos, esta é dada pelos sentidos, assim como o próprio conhecimento de que Caeiro existe. Ainda assim, esta noção é menos clara para Caeiro, do que a existência da pedra e da planta. Novamente, Caeiro mostra que deseja a anulação do sujeito, a consciência não tem qualquer papel na sua apreensão da realidade, esta é exclusivamente obtida pelos sentidos. Caeiro justifica o facto da pedra e da planta não construírem poesia como ele, porque não está nas suas propriedades, mas isto não as torna superiores ou inferiores, são como são, tal como Caeiro deseja ser um poeta apenas porque é, naturalmente e passivamente. A questão termina simplesmente nessa perspectiva objectiva, Caeiro não considera que algo mais exista que se possa teorizar:

Dizes-me: tu és mais alguma coisa
Que uma pedra ou uma planta.
Dizes-me: sentes, pensas e sabes
Que pensas e sentes.
Então as pedras escrevem versos?
Então as plantas têm ideias sobre o mundo?

Sim: há diferença.
Mas não é a diferença que encontras;
Porque o ter consciência não me obriga a ter teorias sobre as
coisas:
Só me obriga a ser consciente.

Se sou mais que uma pedra ou uma planta? Não sei.
Sou diferente. Não sei o que é mais ou menos.
Ter consciência é mais que ter cor?
Pode ser e pode não ser.
Sei que é diferente apenas.
Ninguém pode provar que é mais que só diferente.

Sei que a pedra é real, e que a planta existe.
Sei isto porque elas existem.
Sei isto porque os meus sentidos mo mostram.
Sei que sou real também.
Sei isto porque os meus sentidos mo mostram,
Embora com menos clareza que me mostram a pedra e a planta.
Não sei mais nada.

Sim, escrevo versos, e a pedra não escreve versos.
Sim, faço ideias sobre o mundo, e a planta nenhuma.
Mas é que as pedras não são poetas, são pedras;
E as plantas são plantas só, e não pensadores.
Tanto posso dizer que sou superior a elas por isto,
Como que sou inferior.
Mas não digo isso: digo da pedra, «é uma pedra»,
Digo da planta, «é uma planta»,
Digo de mim, «sou eu».
E não digo mais nada. Que mais há a dizer?
(Pessoa, 2001: 171)

No entanto, podemos fazer uma determinada leitura da redução caeiriana da consciência como uma falácia, se tivermos em conta o mundo conceptual no qual Caeiro realmente se move. Caeiro refere-se, como é apanágio na sua poesia, a uma pedra ou planta conceptual, não especifica uma pedra concreta ou planta específica. O seu Ribatejo conceptual apenas é possível com uma consciência dos objectos, que Caeiro pretende que sejam derivados de uma percepção independente da consciência mas dos quais não há percepção nenhuma a não ser a percepção de objectos “interiores”. A realidade dos objectos exteriores de Caeiro não tem nada de exterior. Caeiro existe numa Natureza transcendente, presente na consciência, habitada por “pedras” e “plantas” elas também conceptuais e transcendentais. A própria consciência que Caeiro reduz e que afirma que não o obriga a quaisquer teorizações, teoriza ela própria sobre a igualdade de valor entre Caeiro e qualquer outro objecto. Como em tantos outros pontos da sua filosofia, Caeiro contradiz-se, não quer dar uso à consciência, mas usa-a necessariamente.

Caeiro demonstra um desejo de total anulação do sujeito quando chega ao extremo de querer ele próprio ser um objecto inconsciente. Gostaria de livrar-se de qualquer vestígio de “eu”, e ser um objecto completamente passivo, que não tem qualquer forma de consciência que permita ter noção de si próprio. Na existência ideal de Caeiro nem se põe em causa diferenças entre o “eu” consciente e plantas ou pedras, porque Caeiro simplesmente seria um objecto inanimado, longe das próprias propriedades inerentes a ser humano:

Quem me dera que a minha vida fosse um carro de bois
Que vem a chiar, manhaninha cedo, pela estrada,
E que para de onde vem volta depois,
Quase à noitinha pela mesma estrada.

Eu não tinha que ter esperanças – tinha só que ter rodas...
A minha velhice não tinha rugas nem cabelos brancos...

Quando eu já não servia, tiravam-me as rodas
E eu ficava virado e partido no fundo de um barranco.

Ou então faziam de mim qualquer coisa diferente
E eu não sabia nada do que de mim faziam...
Mas eu não sou um carro, sou diferente,
Mas em que sou realmente diferente nunca me diriam.
(Pessoa, 2001: 49)

A consciência acaba por ser um peso do qual Caeiro gostaria de se livrar, porque permite ao Homem pensar sobre a sua vida e criar um pesar sobre ela. Torna-se um sufoco que Caeiro não deseja, desenvolvendo uma forma de anti-humanismo. O seu desejo de anulação da *cogitatio* é perfeitamente expresso. O ideal de Caeiro seria ser um elemento passivo da Natureza e integrar-se na sequência de acontecimentos naturais, que se manifestam independentemente de não possuírem consciência, como o pó da estrada, os rios, os choupos, ou um animal como o burro. Seria preferível, na ideia de Caeiro, do que ter consciência sobre a vida:

Quem me dera que eu fosse o pó da estrada
E que os pés dos pobres me estivessem pisando...

Quem me dera que eu fosse os rios que correm
E as lavadeiras estivessem à minha beira...

Quem me dera que eu fosse os choupos à margem do rio
E tivesse só o céu por cima e a água por baixo...

Quem me dera que eu fosse o burro do moleiro
E que ele me batesse e me estimasse...

Antes isso que ser o que atravessa a vida
Olhando para trás de si e tendo pena...
(Pessoa, 2001: 51)

A percepção que Caeiro aparentemente afirma ter é uma consequência deste desejo de inconsciência, de anulação do sujeito. Caeiro afirma ver as coisas sem “estado de alma”, sem a interferência da consciência. Husserl quer suspender a noção ontológica dos objectos exteriores como conhecimento *a priori*, mas Caeiro sublinha essa mesma existência do objecto exterior. A percepção de Caeiro de um ponto de vista exterior vê os objectos como existentes de forma absoluta. A concepção dos objectos como ideias na consciência que nos dão uma noção da sua existência não é correcta para Caeiro. Os objectos existem, sem qualquer papel da consciência para proporcionar a Caeiro essa noção:

Última estrela a desaparecer antes do dia,

Pouso no teu trémulo azular branco os meus olhos calmos,
E vejo-te independentemente de mim,
Alegre pela vitória que tenho em poder ver-te
Sem «estado de alma» nenhum, salvo ver-te.
A tua beleza para mim está em existires.
A tua grandeza está em existires inteiramente fora de mim.
(Pessoa, 2001: 142)

A anulação do sujeito em Caeiro remete para a ideia de uma inversão em relação à fenomenologia de Edmund Husserl. Caeiro quer eliminar a consciência, no entanto quer chegar à essência universal dos objectos e afirma que o consegue fazer, obtendo a “verdadeira” realidade. Independentemente das contradições que esta filosofia contém e da impossibilidade de tal ponto de chegada sem um sujeito, se fizermos uma leitura literal da filosofia pretendida por Caeiro, encontramos o sentido contrário da lógica fenomenológica. Husserl concebe o sujeito consciente como a primeira certeza absoluta de existência, o sujeito é imanente. Da noção de *cogitatio* parte para uma suspensão da atitude natural, suspendendo a questão ontológica em torno dos objectos, para os transcender na consciência numa relação de sujeito-objecto e chegar à essência das coisas. Caeiro parece partir dos objectos em si mesmos como indubitavelmente existentes, a partir de uma percepção independente da consciência. Na percepção sensorial já obtém a essência das coisas. O que Caeiro parece suspender não é a atitude natural de Husserl, mas a sua própria *cogitatio*. A existência de Caeiro como “eu” é que é posta em causa, apenas visível como fenómeno físico e na mesma percepção que dirige aos objectos, como se uma possível forma de *intencionalidade* em Caeiro fosse de um ponto de vista exterior em que este é como apenas mais um dos objectos *intencionados* que se encontram na Natureza.

Caeiro refere diversas vezes a sua suspensão do pensamento, mas ao invés de Husserl, em que há uma configuração do pensamento no sentido de eliminar concepções *a priori* sobre os objectos tendo a *cogitatio* como elemento activo na redução fenomenológica, em Caeiro a suspensão do pensamento pretende ser absoluta. Caeiro põe a questão ontológica em relação a si próprio em suspensão, porque essa é a forma de obter a essência dos objectos. Husserl suspende a questão ontológica em relação ao mundo exterior. A suspensão de Husserl é do exterior, a suspensão caeiriana é do interior. Pedro Araújo Figueiredo teoriza uma forma de inversão de Caeiro em relação à fenomenologia, em que o Eu-empírico de Husserl é o ponto de chegada para Caeiro, em vez de ser o ponto de partida: “...o Eu-Caeiro não é, não pode ser, o Eu-empírico da

fenomenologia husserliana. Enquanto que para esta reside aí o ponto de partida, o Eu-Caeiro é em-si e para-si, uma conclusão – um ponto de chegada.” (Figueiredo, 1978: 625). Mas como verificámos em diversos aspectos de Caeiro, pode-se questionar esta teorização, porque Caeiro não quer chegar ao seu “Eu”. Partindo da leitura da filosofia de Caeiro como inversa à de Husserl, seria uma inversão incompleta. Caeiro quer suspender o seu “eu” ontológico permanentemente, a sua filosofia não tem o objectivo de chegar a uma noção de consciência, apenas de se ficar pela percepção dos objectos concretos em si mesmos com a sua existência de ser consciente como irrelevante. O pensamento e consciência analítica sobre as coisas são completamente abominados por Caeiro. No seu desejo de anulação do sujeito, Caeiro demonstra vontade de ser um dos mesmos objectos da Natureza nos quais observa passividade.

4ª PARTE: CONCLUSÃO – O ENCONTRO E DESENCONTRO DE ALBERTO CAEIRO E A FENOMENOLOGIA

Como se pode depreender da segunda parte desta dissertação, Caeiro e a fenomenologia encontram-se em diversos pontos. Tanto Caeiro como a fenomenologia propõem uma nova postura em relação à percepção do mundo, no sentido de retornar os objectos a uma novidade em termos de experiência. Caeiro afirma que está constantemente a ver os objectos como se fosse pela primeira vez e a fenomenologia pretende uma purificação da percepção, de maneira a que os objectos sejam gerados na consciência e analisados sem teorias epistémicas *a priori* sobre a sua significação. Por esta lógica, a fenomenologia pretende uma percepção dos objectos, também como se fosse pela primeira vez. Todas as formas de experiência do objecto são o intento da fenomenologia, para chegar à essência desse objecto. Como tal, conhecimento baseado em experiências prévias sobre o objecto não pode ser tomado em conta. Caeiro sublinha este mesmo princípio da fenomenologia ao renegar formas de conhecimento *a priori*.

Pensar nas coisas ao invés de focar as sensações no objecto é o erro que Caeiro afirma como impeditivo de obter a “verdade” das coisas. Husserl, por sua vez, concebe uma suspensão na atitude natural. Nesta atitude, que Husserl afirma ser o estado natural de postura de percepção perante o mundo, já se considera os objectos, ainda que num processo inconsciente, como dados reconhecidos e consequentemente tornam-se irrelevantes. Os objectos são apenas vistos superficialmente e não se chega à sua essência. Esta atitude tem de ser suspensa para se voltar a ter uma atenção focada nos objectos eles mesmos. A questão ontológica é incluída nessa suspensão. A existência dos objectos é colocada entre parêntesis, pois implicaria o foco da consciência no dilema existencial, provocando uma “distracção” da busca pela essência do objecto através de todas as formas de o experienciar. Com uma certa semelhança, Caeiro afirma encontrar a realidade das coisas, na experiência. Ao “deitar-se na relva”, experiencia um elemento da Natureza, não ao pensar sobre a relva. A fenomenologia dá uso à intuição: ao perceber uma cor, tem-se um conhecimento intuitivo dessa cor, evitando recorrer a noções prévias. Pela intuição capta-se a ideia da cor que será reduzida fenomenologicamente, com a experiência que esta providencia sensorialmente. Caeiro também parece dar primazia a uma intuição perceptiva, não é com “páginas lidas” (Pessoa, 2001: 162) que fica a ter a ideia da cor, mas através da experiência em que a observa, intuitivamente.

A ideia de Deus também é recusada por Caeiro, uma ideia de divindade só se pode encontrar na Natureza, pois é a única realidade objectiva que vê. Uma ideia subjectiva de um Deus não encaixa na obsessão objectivista de Caeiro. A Natureza é captada por Caeiro de forma intuitiva e só intuitivamente é que pode haver um Deus. Como as sensações de Caeiro percebem a Natureza, só a esta poderá chamar de Deus. No seu poema sobre o Menino Jesus, Caeiro parece tecer uma zombaria do cristianismo e da ideia platónica divina. Na sua poesia é que Caeiro encontra a “verdade”, a realidade intuitiva das coisas, não numa ideia de Deus. Na suspensão da atitude natural fenomenológica, a questão de Deus também é suspensa. A ideia de criação divina platónica de formas perfeitas é recusada na fenomenologia, porque as ideias gerais dos objectos e os *universais* encontram-se na própria corrente da consciência. Tanto Husserl como Caeiro não desejam a influência da ideia de um Deus criador oculto na procura pela essência da realidade. É outro aspecto em que apresentam alguma semelhança.

Tanto a fenomenologia como Caeiro dão ênfase à importância da percepção sensorial. A fenomenologia abrange todo o tipo de objectos, abstractos e físicos. As sensações fornecem o material para que se gere a ideia do objecto na consciência, que tornado transcendente, é alvo de todas as experiências possíveis, para se chegar à sua essência. Caeiro, aparentemente, quer saber apenas dos objectos físicos concretos, mas também são as sensações a porta de entrada para a sua essência. Aliás, no radicalismo de Caeiro, as sensações dão imediatamente a essência dos objectos se não houver interferência do pensamento. Apesar da diferença, ambas as formas de filosofia implicam uma nova aprendizagem do processo perceptivo, uma nova atitude para “ver”. Husserl não esquece as diferentes delineações que um objecto pode ter e pretende que todas as perspectivas de um objecto sejam experienciadas. Caeiro também não deixa de afirmar que se centra no objecto e que sabendo “ver” consegue sempre distinguir o mesmo objecto, independentemente de delineações diferentes. Tanto a fenomenologia como Caeiro têm uma definição perceptiva do mundo que se afasta do misticismo, ambos querem ver as coisas elas mesmas, sem qualquer confusão sensorial que dissolva sujeito e objectos numa mescla mística. Os objectos são o alvo da atenção sensorial e as suas delimitações concretas são fulcrais, tanto numa idealização transcendental husserliana como no mundo conceptual do qual se fez a leitura que é o local de movimentação por parte de Caeiro.

No caso de Caeiro o seu radicalismo chega mesmo a querer negar que tem um papel de sujeito em relação aos objectos, centrando-se apenas neles como ponto de partida e ponto de chegada, com as sensações como mediadoras. Caeiro deseja paradoxalmente não ser o veículo dessas sensações, como se fosse constituído apenas de sensações espontâneas. Uma mínima aproximação ao misticismo em Caeiro, seria neste ponto, mas Caeiro desmistifica, ao conceber que só o seu corpo poderá ter misticismo, quando o corpo é exactamente a coordenada espacial que o define como concreto. Afirma que a sua alma está livre do misticismo, pois é simples e não pensa. No entanto, a sua busca por uma anulação do sujeito, afastando-se da ideia de alma, é uma questão que pode levar a um delírio místico baseado apenas em sensações e objectos:

Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o.
Sou místico, mas só com o corpo.
A minha alma é simples e não pensa.

O meu misticismo é não querer saber.
É viver e não pensar nisso.
(Pessoa, 2001: 65)

Mas Caeiro não se pretende místico, podemos encontrar contradições paradoxais na sua poesia, mas não exactamente místicas. O misticismo afasta-se do foco caeiriano em objectos concretos e distancia-se igualmente da clareza de percepção husserliana, que implica uma *intencionalidade* em direcção a um objecto específico, algo que nunca seria possível num delírio místico em que não se distinguem objectos ou o próprio sujeito activo que intenciona.

É surpreendente como Caeiro e a fenomenologia se encontram em diversos conceitos ideológicos: na formulação de uma nova teoria epistemológica que tenha em foco os objectos e uma atitude que se afaste de concepções *a priori* para chegar à essência pura desses objectos. O regresso a uma perspectiva virgem dos objectos parece comum em Caeiro e na fenomenologia originária de Husserl. Pessoa e Edmund Husserl eram contemporâneos. Aparentemente, não há evidência de que Fernando Pessoa tenha lido a obra de Husserl, o que ainda se torna mais admirável, se reflectirmos em como ambos chegaram a uma teoria ideológica com semelhanças fulcrais nas bases. Mas como verificámos na terceira parte desta dissertação, não estamos perante filosofias paralelas que partilhem uma total semelhança. Pelo contrário, há uma similaridade na postura inicial, mas diferenças acentuadas nos objectivos e no modo como se processa a interpretação da realidade. Numa leitura atenta, Caeiro pratica um radicalismo niilista,

que o distancia da filosofia abrangente de Husserl, que busca uma forma ideal de chegar ao conhecimento epistémico. Caeiro entra num mundo de contradições, o que afirma que é a sua forma de filosofia é contraditório à própria expressão na qual esta discorre.

Na fenomenologia, as sensações absorvem a ideia de um objecto físico e este objecto é experienciado na consciência, mas os actos de consciência que dirigem uma *intencionalidade* para o objecto implicam actividade cognitiva. Husserl teorizava o suspender de conhecimento *a priori* sobre os objectos, mas não a anulação do pensamento. Caeiro quer-se ficar pelo início, pela sensação em torno do objecto, deseja anular qualquer outra forma de pensamento *a posteriori*. Radicalmente, parece ser da opinião de que a sensação dá imediatamente a essência do objecto, sem qualquer influência de actividade cognitiva. Como Caeiro expressa essa mesma ideologia, se não usa o pensamento, permanece um mistério. Caeiro não quer pensar e ao não querer pensar, pensa. A utopia impossível de Caeiro desintegra as ligações entre sensação e pensamento. Mas as sensações só nos dão o objecto com interpretação da consciência. Caeiro gostaria de ser apenas um mar de sensações? Mas então não seriam sensações, porque não existiria um mínimo de “pensamento” para as interpretar como tal. Segundo as suas palavras, as sensações oferecem a realidade a Caeiro, como as distingue como realidade é mais outro mistério. A incidência do pensamento em Caeiro é nítida, falha categoricamente ao querer apenas sentir e acaba por pensar mais em sentir do que o fazer. Outra coisa não seria de esperar de uma contradição nela mesma, como o é atingir a noção da realidade que Caeiro almeja, através das sensações, sem pensamento.

Caeiro afirma que nas sensações encontra a essência das coisas, nos próprios objectos, e não necessita de um processo como a redução fenomenológica. Nas sensações essa essência é dada se adoptarmos a atitude aparentemente ausente de actividade cognitiva que Caeiro propõe. Para Caeiro, os objectos são apenas os concretos, a sua objectividade apenas dá atenção ao que é visível e passível de ser experienciado sensorialmente. Não aceita uma realidade interior, apenas os objectos exteriores a ele mesmo são constituintes da realidade. Recusa a ideia de objectos conceptuais, subjectivos, e abstractos, limitando-se em relação à fenomenologia. No entanto, refere sempre ideias conceptuais dos objectos que afirma “sentir” e nunca demonstra contacto com objectos singulares, característicos, e específicos. Que conste, Pessoa não passou uma temporada no Ribatejo a escrever os versos do *Guardador de Rebanhos* e restante poesia de Alberto Caeiro. O Ribatejo de Caeiro é um mundo

conceptual, onde apenas residem objectos eles próprios conceptuais. As sensações de Caeiro são uma teoria de sensações e não sensações realmente experienciadas. A contradição caeiriana baseia-se numa falácia. O pensamento que Caeiro renega é ele próprio o gerador de um mundo conceptual onde “sente” os objectos. Caeiro não quer pensar, mas toda a sua teoria de sensações é construída num pensamento. As próprias sensações que Caeiro obtém da “Natureza” são sensações artificiais no interior de um mundo conceptual projectado na consciência. Os objectos concretos, visíveis e palpáveis, que Caeiro afirma serem a fonte da realidade segundo o seu objectivismo radical e absoluto, só existem na planície de pensamentos pessoana.

O radicalismo de Caeiro, que se cinge absolutamente ao concreto, interfere na análise estrutural de objectos complexos. Caeiro não concebe uma estrutura que tenha a presença de objectos dependentes, apenas há objectos concretos, nunca um objecto dependente de outro objecto. A estrutura de um objecto é constituída por objectos todos concretos. A borboleta de Caeiro (Pessoa, 2001: 76) não tem cor ou movimento, há a cor e há o movimento, mas independentemente da borboleta. A borboleta não se move, o movimento é que a move, as asas da borboleta não são coloridas, a cor é que é colorida nas asas da borboleta. Caeiro não parece participar de um realismo platónico, mas concordará com *Formas* platónicas de cor? Não, porque o *topos uranos* de Platão não está presente na realidade imediata e Caeiro só aceita a realidade imediata, não crê em nada que não o visível. Fica então por explicar como é que Caeiro não chega empiricamente à ideia de objectos complexos constituídos por uma estrutura de objectos, entre os quais objectos dependentes que necessitam de um objecto concreto para se manifestarem. Caeiro consegue ver a cor sem a borboleta? Consegue visualizar movimento sem um objecto que efectue esse movimento? A obsessão de Caeiro pelo concreto parece retirar-lhe nitidez. Na percepção de diversos objectos presentes na visualização de um objecto aparentemente singular aproxima-se da fenomenologia, mas distancia-se radicalmente ao querer ver como concreto o que é empiricamente dependente.

A ideia de um “todo” é errónea para Caeiro, não há objectos que sejam um “todo”, há o sentido de conjunto de vários objectos concretos. Sem o pensamento ao qual Caeiro sempre aponta o dedo como génese da confusão epistémica humana nem haveria necessidade de reflexão sobre um “todo”. O radicalismo de Caeiro, nesta concepção de objectos unicamente concretos, acaba por dividir em partes a mesma

Natureza à qual Caeiro sempre se refere como fonte das respostas para a essência da realidade. A Natureza como um todo não existe para Caeiro, que afirma ser essa a solução para o “mistério” em volta do qual anda o Homem. Mas é esse mesmo “todo” da Natureza, do qual Caeiro diz que apenas há “partes”, que usa recorrentemente para se referir à sua fonte de sensações. A Natureza, como nome que designa um “todo”, é constante nos versos de Caeiro. Desconstrói a Natureza ao dizer que este é partes sem um todo, mas a sua filosofia é em grande parte exemplificada com “Natureza”. Mais uma contradição? Ou cairá Caeiro na própria “doença das nossas ideias” (Pessoa, 2001: 84) que define empiricamente um conjunto de objectos que se torna ele próprio um objecto, que é complexo. Caeiro afirma amar a Natureza (Pessoa, 2001: 25), mas então porque ama a Natureza e não nomeia as diversas partes que ama desse “todo” não existente? Não há Natureza, há partes da Natureza, mas Caeiro usa a Natureza como um “todo” na sua expressão poética. Acaba por transmitir insegurança nas suas palavras ao entrar em contradição. A sua filosofia apresenta-se como instável e amnésica. Age em sentido contrário ao fundamento que prega.

O radicalismo caeiriano retira subjectividade a qualquer objecto, o seu objectivismo atinge simplesmente o que a percepção capta, na sua forma mais pura. Qualquer propriedade subjectiva, que seja relativa devido a estar dependente de um juízo de valor, não entra na visão da realidade de Caeiro. Caeiro ama a Natureza, afirma-a como o local de encontro das coisas, mas parece deambular num “pasma” frio e passivo perante os objectos que encontra. Não há estética na ideia de Caeiro sobre os objectos. As “flores”, “árvores”, “pedras”, e “rios” não são belos ou deixam de ser, apenas são. Numa primeira apreensão intuitiva, como se fosse o primeiro contacto, tanto Caeiro como a fenomenologia estão de acordo em considerar que os valores estéticos não são imediatamente intuitivos, e, se presentes *a priori*, iriam contra os fundamentos de ambos. Mas na fenomenologia, quando se gera a ideia transcendental do objecto na consciência, os valores estéticos podem ser reintroduzidos e eles próprios alvos de redução fenomenológica. Os valores estéticos podem ser uma aplicação aos objectos que constituem uma forma de experiência desse objecto. Mas Caeiro não tem fases posteriores de análise dos objectos. Ao querer negar o pensamento, Caeiro recusa também qualquer forma de consciência e, consequentemente, qualquer idealismo transcendental. No objecto, afirma que encontra, via sensações, toda a “verdade” que este pode conter. Mais uma vez, Caeiro quer ficar radicalmente no primeiro contacto,

não há qualquer forma de análise *a posteriori*. Começa a haver um padrão no radicalismo de Caeiro em relação à fenomenologia. Ao contrário da exigente redução fenomenológica husserliana, a filosofia de Caeiro fica sempre no perímetro da análise rigorosa dos objectos. Caeiro, quase correndo o risco de parecer infantil em comparação com a fenomenologia, diz que na sensação do objecto consegue logo obter a sua essência e a prova absoluta da sua realidade. De que forma prodigiosa consegue Caeiro chegar a esta revelação, baseando-se no seu sistema de sensações desconectadas da consciência? É num processo interpretativo realizado pela consciência dos dados captados pelas sensações que a realidade se materializa. Caeiro parece delirar num sonho filosófico no qual há materialização da realidade exteriormente à *cogitatio*.

Parece observar-se um caminho ideológico divergente de Caeiro e a fenomenologia no que toca a definições de objectos. Na problemática dos *universais*, parece haver um (des)encontro. O *universal* de um objecto implica a idealização das características que definem algo de comum em *particulares*, como a “esfericidade” comum a todos os objectos esféricos. Consequentemente, todos os *particulares* esféricos partilham o *universal* de “esfericidade”. Husserl está de acordo com esta lógica e afirma que o *universal* gera-se na consciência, é uma noção imanente. Mediante a redução fenomenológica para chegar ao ideal transcendente de um objecto chega-se ao *universal*. Em Caeiro, a questão dos *universais* revela outra contradição decorrente do seu radicalismo objectivo. Caeiro não quer aceitar a verificação de *universais* em *particulares* que os partilhem. A sua obsessão pelo *particular* concreto leva Caeiro a considerar que cada objecto é absolutamente singular, parece seguir uma posição que podemos interpretar como nominalista. Caeiro não vê um conjunto de árvores, vê cada árvore singularmente (Pessoa, 2001: 81). O nominalismo nega a existência dos *universais*. Mas basta termos atenção à expressão poética de Caeiro e recordar o mundo conceptual em que se move, para encontrarmos uma tremenda contradição. Caeiro interage com objectos conceptuais que são uma representação da generalidade de “flor”, “borboleta”, “pedra”. Como pode afirmar a singularidade de cada objecto se ele próprio dá uso aos termos gerais que os definem? Caeiro não refere flores ou árvores singulares e específicas, refere “flores” e “árvores”. Pelo menos neste aspecto, Caeiro encontra justificação, ao culpar a linguagem como mais um erro do Homem que o afasta da realidade da Natureza, mas que é necessária para transmitir a sua filosofia. No entanto, voltando a reconhecer que o Ribatejo de Caeiro é conceptual, para existirem “flores”

conceptuais, tem de se recorrer invariavelmente a um conceito de “flor”, derivado da ideia geral de flor.

Se Caeiro seguisse realmente a sua ideologia, não poderia escrever, pois não teria pensamento. Caeiro é Fernando Pessoa a apresentar uma ideologia que visiona, mas que não consegue cumprir. As palavras de Caeiro demonstram uma filosofia pela qual Caeiro/Pessoa gostaria de viver, não a que ele vive realmente. Se quer travar o fluxo de pensamento e ser apenas sensações, que lhe importa transmitir a sua “verdade” para que os outros a entendam? “Porque escrevo para eles me lerem sacrifico-me às vezes” (Pessoa, 2001, 66). Caeiro é o pregador de uma “verdade” utópica que ele próprio não consegue atingir. Não se entrega realmente a uma forma de estar na realidade baseada apenas nas sensações. Negar o pensamento e só construir uma ideia do mundo com as sensações é impossível, mas Caeiro nem chega perto, está sempre a pensar em não pensar. Transmite a ideia que pensa mais em sentir as sensações do que realmente as sente. Nas *Notas para a Recordação do meu Mestre Caeiro*, Álvaro de Campos reconhece a falácia de Caeiro, a propósito da influência do Mestre em Ricardo Reis: “o Ricardo Reis deriva a sua alma d’aquelle outro verso, que Caeiro se esqueceu de escrever, «as minhas sensações são todas pensamentos»” (*apud* Lopes, 1990: 417), podendo-se fazer a leitura de que o próprio Pessoa tinha noção da contradição exibida pela sua criação. Caeiro, o “Mestre” dos heterónimos, é uma máscara, por trás da qual está Pessoa com a sua incapacidade de sentir. Fernando Pessoa declara que a sua própria poesia é gerada na sua incapacidade sensorial. Pessoa é um poeta “fingidor”, as sensações não são o combustível para a sua poesia mas sim o seu imaginar dessas sensações:

Dizem que finjo ou minto
Tudo o que escrevo. Não.
Eu simplesmente sinto
Com a imaginação.
Não uso o coração.

Tudo o que sonho ou passo,
O que me falha ou finda,
É como que um terraço
Sobre outra coisa ainda.
Essa coisa é que é linda.

Por isso escrevo em meio
Do que não está ao pé,
Livre do meu enleio,
Sério do que não é.

Sentir? Sinta quem lê!
(Pessoa, 2006c: 236)

Pessoa está confinado à sua própria *cogitatio*: “Estou preso ao meu pensamento / Como o vento preso ao ar” (Pessoa, 2006c: 141), os seus sentidos apresentam-se-lhe como um mistério. Pessoa quer descobrir o seu outro “eu” puramente sensorial:

De quem é o olhar
Que espreita por meus olhos?
Quando penso que vejo,
Quem continua vendo
Enquanto estou pensando?
Por que caminhos seguem,
Não os meus tristes passos,
Mas a realidade
De eu ter passos comigo?
(Pessoa, 2006c: 64)

Esta questão de Fernando Pessoa parece revelar uma necessidade em entender a relação da sua própria *cogitatio* com os seus sentidos. Pessoa intelectualiza tudo, então não consegue encontrar-se nas suas sensações, apenas consegue imaginá-las mas não senti-las realmente: “Sonho-te tão atento / Que o sonho é encantamento / E eu sonho sem sentir” (Pessoa, 2006c: 97). Pessoa é puxado pelo seu próprio pensamento para dentro de si próprio, não consegue estabelecer uma harmonia entre pensamento e sensação, divide-os e fica preso ao pensamento. As sensações apresentam-se como algo cansativo para Pessoa: “Cansa sentir quando se pensa” (Pessoa, 2006c: 148). Podemos fazer a interpretação de que Caeiro é uma resposta, alguém que “espreita” pelos olhos de Pessoa, o “eu” que realmente sente as sensações, enquanto Pessoa as intelectualiza. Caeiro sente os passos que dá na realidade, enquanto Pessoa os subjectiva, os “pensa”, como tristes. Mas Caeiro é uma resposta que vai dar novamente ao próprio Pessoa, porque Caeiro acaba por intelectualizar as sensações que tanto deseja ver livres da influência do pensamento.

Algo de semelhante à supressão do pensamento em prol das sensações, com entrega contraditória a esse mesmo pensamento, sucede na queda na metafísica de Caeiro. Tanto Caeiro como Husserl querem-se distanciar da metafísica, mas não a conseguem evitar. Exibem uma característica semelhante neste aspecto, mas a semelhança termina aí. As razões que levam à metafísica em ambos são diferentes. A fenomenologia cai na metafísica como consequência da *epoché* e do idealismo transcendental. Mas Alberto Caeiro cai na metafísica como consequência do seu

radicalismo que se pretende materialista, mas que acaba por sair totalmente da realidade material. Caeiro deseja renegar as dimensões de espaço, e principalmente, de tempo. A sua obsessão pelo concreto volta a levar Caeiro numa viagem de radicalismo, em que pretende ver os objectos fora do espaço e do tempo. Voltamos à falácia de Caeiro, ao seu deambular por um mundo conceptual e metafísico, em que não existe espaço, nem tempo, e os objectos são ideias gerais, conceptuais, descontextualizadas da delimitação espaço-temporal. É mais um paradoxo porque o espaço e o tempo são condições que definem os objectos e Caeiro não os pode conceber sem contexto espaço-temporal, ainda que sejam ideias transcendentais num mundo metafísico. Mas Caeiro novamente funciona como camuflagem de Pessoa na sua angústia de sensação substituída pelo pensamento. O pensamento leva à angústia do espaço e do tempo, como Álvaro de Campos parece mostrar. Pessoa, na sua própria obsessão pelo seu “eu” não pode compreender a passagem do tempo, Campos é um espelho dessa angústia:

Toda a monotonia e a fatalidade do tempo...
O horror súbito do enterro que passa
E tira a máscara a todas as esperanças.
Ali...
Ali vai a conclusão.
Ali, fechado e selado,
Ali, debaixo do chumbo lacrado e com cal na cara
Vai, que pena como nós,
Vai, o que sentiu como nós,
Vai o nós!
Ali, sob um pano cru acro é horroroso como uma abóboda de cár-
[cere
Ali, ali, ali... E eu?
(Pessoa, 2006b: 115)

Álvaro de Campos é uma reincidência da incompreensão do tempo por parte de Pessoa. O tempo é causa de angústia porque cria pressão em Pessoa, que preso ao seu intelecto sente-se a perder tempo. Fica a interrogação na sua mente se o aproveita ou não, agravada pela sua incapacidade de sentir. O tempo é inimigo do trabalho de Pessoa em encontrar-se, do seu projecto de desvendar o propósito na vida e a essência da realidade. Além disso, Pessoa vê o tempo como uma oposição opressiva à sua busca por atingir um trabalho poético genial. Cria-se uma necessidade de controle do tempo, que não se torna possível e é causa de dúvidas, acentuando a angústia. O resultado é um cansaço derivado dessa angústia. Campos falha tal como o seu Mestre, porque ainda que seja um protótipo de alguém que deveras sente como Pessoa não consegue, a angústia temporal mantém-se:

Aproveitar o tempo!
Mas o que é o tempo, que eu o aproveite?
Aproveitar o tempo!
Nenhum dia sem linha...
O trabalho honesto e superior...
O trabalho à Virgílio, à Milton...
Mas é tão difícil ser honesto ou superior!
É tão pouco provável ser Milton ou ser Virgílio!

Aproveitar o tempo!
Tirar da alma os bocados precisos – nem mais nem menos –
Para com eles juntar os cubos ajustados
Que fazem gravuras certas na história
(E estão certas também do lado de baixo que se não vê)...
Pôr as sensações em castelo de cartas, pobre China dos serões,
E os pensamentos em dominó, igual contra igual,
E a vontade em carambola difícil.
Imagens de jogos ou de paciências ou de passatempos –
Imagens da vida, imagens das vidas. Imagens da vida.

Verbalismo...
Sim, verbalismo...
Aproveitar o tempo!
Não ter um minuto que o exame de consciência desconheça...
Não ter um acto indefinido nem factício...

Não ter um movimento desconforme com propósitos...
Boas maneiras da alma...
Elegância de persistir...

Aproveitar o tempo!
Meu coração está cansado como mendigo verdadeiro.
Meu cérebro está pronto como um fardo posto ao canto.
Meu canto (verbalismo!) está tal como está e é triste.
Aproveitar o tempo!
Desde que comecei a escrever passaram cinco minutos.
Aproveitei-os ou não?
Se não sei se os aproveitei, que saberei de outros minutos?!
(Pessoa, 2006b: 261-262)

Caeiro, na sua intenção de descartar o tempo e espaço como coordenadas de definição dos objectos é uma busca de Pessoa para fugir à sua angústia. Essa angústia prende-se com a metafísica, o tempo é um factor aderente a pensamentos metafísicos. A passagem do tempo cria angústia do que não foi e poderia ter sido mas nenhum sistema metafísico pode resolver esse problema, como Campos conclui: “O que falhei deveras não tem esperança nenhuma / Em sistema metafísico nenhum.” (Pessoa, 2006b: 36). Em Pessoa cria-se então um puzzle angustiante onde se busca respostas que nem a metafísica resolve. A solução estaria na negação do tempo por Caeiro, mas o mundo conceptual de Caeiro em que não existe espaço e tempo é também uma realidade

metafísica. Pessoa está preso à metafísica, mas quer ver-se livre dela. A metafísica é uma consequência angustiante da dor de pensar, da dor de não sentir. No excesso de actividade cognitiva de Pessoa, a metafísica ameaça tornar-se presente em toda a percepção pessoana da realidade exterior, tornando-se uma perturbação que relembra a sua angústia existencial. Campos admite-o:

Os paquetes que entram de manhã na barra
Trazem aos meus olhos consigo
O mistério alegre e triste de quem chega e parte.
Trazem memórias de cais afastados e doutros momentos
Doutro modo da mesma humanidade noutros pontos.
Todo o atracar, todo o largar de navio,
É – sinto-o em mim como o meu sangue –
Inconscientemente simbólico, terrivelmente
Ameaçador de significações metafísicas
Que perturbam em mim quem eu fui...
(Pessoa, 2006b: 163)

Caeiro, como o “Mestre” que veio revelar uma nova forma de ver o mundo para Pessoa e os restantes heterónimos, quer-se distanciar da metafísica. No entanto, perceber os objectos de uma forma tão “pura”, que os retira do tempo e do espaço, provoca uma aproximação e não uma distanciação em relação à metafísica. O próprio Campos prolonga o erro do seu Mestre, ao querer fugir do espaço e do tempo, e consequentemente, imagina um espaço metafísico: “Um dia, num restaurante, fora do espaço e do tempo, / Serviram-me o amor como dobrada fria” (Pessoa, 2006b: 310). Podemos interpretar que Pessoa tem noção do paradoxo que um mundo metafísico sem espaço nem tempo pode criar: as definições dos objectos tornam-se difusas, parece demonstrá-lo ironicamente com Campos, em relação à mesma dobrada num restaurante fora do espaço e do tempo: “Não me queixei, mas estava frio, / Nunca se pode comer frio, mas veio frio.” (Pessoa, 2006b: 311).

Caeiro não quer nada com a metafísica, mas precisa dela. A metafísica como consequência da *epoché* na fenomenologia prende-se com a redução fenomenológica que Husserl descreve como tendo o objectivo de chegar à essência dos objectos. A metafísica de Caeiro é uma consequência de Pessoa querer fugir à essência da realidade, quando, ironicamente, essa mesma metafísica é objecto de confusão angustiante. Pessoa embrenha-se em problemas metafísicos para encontrar uma solução para a sua angústia existencial, a solução perfeita seria abandonar o pensamento, e consequentemente a metafísica. Gera-se um círculo vicioso. O desejo de anulação do pensamento

protagonizado na poesia de Caeiro torna-se radical. Similarmente à consequência de pensar demais no seu desejo de não pensar, cai na metafísica ao querer demasiado retirá-la do seu “esquema”. O materialismo exacerbado de Caeiro leva à metafísica.

No fundo, Pessoa não quer aproveitar tempo nenhum, como Campos o expressa. Pessoa gostaria idealmente de retirar o tempo do seu esquema, para não ter a preocupação de ter de o aproveitar e assim livrar-se de tal pressão. Caeiro desempenha o papel de possível solução: a negação do pensamento permite uma saída para a angústia de pensar e não sentir e para as limitações da condição humana pelas coordenadas de espaço e de tempo. Campos, a propósito do tempo, aparenta desejar a mesma solução que Caeiro almeja: a eliminação do “eu”, a existência como um objecto inanimado e inconsciente ou como um elemento passivo da Natureza. Desta forma, a existência correria simplesmente ao sabor do destino, sem a angústia temporal e existencial:

Aproveitar o tempo!
Ah, deixem-me não aproveitar nada!
Nem tempo, nem ser, nem memórias de tempo ou de ser!...
Deixem-me ser uma folha de árvore, titilada por brisa,
A poeira de uma estrada involuntária e sozinha,
O vinco deixado na estrada pelas rodas enquanto não vêm outras,
O pião do garoto, que vai a parar,
E oscila, no mesmo movimento que o da alma,
E cai, como caem os deuses, no chão do Destino.
(Pessoa, 2006b: 263)

O último reduto do radicalismo caeiriano encontra-se na sua negação do próprio “eu”. A *cogitatio*, idealmente, para Caeiro, não deveria ser o ponto de partida para a percepção do mundo. O experienciar da realidade deveria ser unicamente pelas sensações. Novamente, é uma contradição derivada do desejo de anulação do pensamento, do foco nas sensações que Pessoa não consegue ter por interferência desse mesmo pensamento. Sem *cogitatio*, não existe um processo de interpretação do que a percepção extrai da realidade e não se constitui na consciência uma noção dessa realidade. É um princípio paradoxal como muitos derivados da filosofia de Caeiro. É um dos maiores pontos de divergência com a fenomenologia, que parte da *cogitatio* como primeiríssima noção imanente. Caeiro inverte o processo: a realidade encontra-se nas sensações dos objectos exteriores, porque nestas está a essência imediata desses objectos, desde que suspenda a sua consciência para os observar. Na fenomenologia, suspende-se a questão ontológica dos objectos e parte-se da *cogitatio* para observar na consciência a ideia dos objectos físicos, ou mesmo abstractos. Caeiro não quer objectos

abstractos, apenas quer os concretos porque os abstractos envolvem pensamento. O desejo de anulação do sujeito é também uma consequência da fuga ao pensamento. Só com as sensações como interpretação da realidade, Caeiro atingiria a tranquilidade, como uma fórmula de Pessoa para ultrapassar a dificuldade de sentir e a dor de pensar. O radicalismo de Caeiro chega mesmo a transparecer o desejo de ser um objecto inanimado, inconsciente, e passivo, ou seja, a inexistência de um “eu”. Neste desejo, Caeiro quase entra num delírio de impossibilidade.

Podemos teorizar que Caeiro é como um “remédio” de Pessoa, um projecto de uma solução para a angústia existencial pessoana, para a dor de pensar e não sentir. Mas Caeiro falha, encerra nele mesmo a ansiedade e inquietação demonstrada pelos outros heterónimos e pelo próprio Pessoa. O “Mestre” não é a iluminação mas sim o exemplo do desassossego de Fernando Pessoa. Esta inquietação é resultado da impossibilidade delirante da filosofia de Caeiro, das contradições decorrentes do seu radicalismo. Pessoa parece criar Caeiro para ser o portador de uma libertação para a sua angústia, mas todas as falhas contraditórias de Caeiro levam a essa mesma angústia, representam a impossibilidade, como um ciclo vicioso entre Pessoa e a sua criação. Novamente, Álvaro de Campos demonstra a inquietação que o seu Mestre acaba por criar, dirigindo-se ao próprio Caeiro:

[...]
Depois, mas porque é que ensinaste a clareza da vista,
Se não me podias ensinar a ter a alma com que a ver clara?
Porque é que me chamaste para o alto dos montes
Se eu, criança das cidades do vale, não sabia respirar?
Porque é que me deste a tua alma se eu não sabia que fazer dela
Como quem está carregado de ouro num deserto,
Ou canta com voz divina entre ruínas?
Porque é que me acordaste para a sensação e a nova alma,
Se eu não saberei sentir, se a minha alma é de sempre a minha?

Prouvera ao Deus ignoto que eu ficasse sempre aquele
Poeta decadente, estupidamente pretensioso,
Que poderia ao menos vir a agradar,
E não surgisse em mim a pavorosa ciência de ver.
Para que me tornaste eu? Deixasses-me ser humano!

[...]
A calma que tinhas, deste-me, e foi-me inquietação.
Libertaste-me, mas o destino humano é ser escravo.
Acordaste-me, mas o sentido de ser humano é dormir.
(Pessoa, 2006b: 32-33)

Caeiro não pode conter na sua filosofia a clareza para Campos, porque Caeiro ele próprio não a tem realmente. Campos não consegue atingir essa clareza, porque não é possível, porque a construção filosófica caeiriana falha ao entrar em contradições. Cria-se um beco sem saída. Caeiro apresenta uma solução utópica, mas ao ser impossível de concretizar aumenta a inquietação. Mostra um caminho, que ao demonstrar-se paradoxal, evidencia ainda mais a limitação da condição humana que angustia Pessoa. Caeiro dá ainda mais relevo à dificuldade de “acordar”, porque a condição humana natural é o “dormir” de Campos. Campos queixa-se de que Caeiro lhe deu a libertação, mas a sua alma permanece a mesma. A “ciência de ver” de Caeiro não permitiu a percepção da realidade puramente através das sensações, ao invés dessa forma de percepção, demonstrou ainda mais a impossibilidade de escapar à *cogitatio*.

É na criação de Caeiro por Pessoa e no seu objectivo, que encontramos a divergência fulcral entre a filosofia de Caeiro e a fenomenologia. Como já foi referido, é incrível que os princípios de suspensão de teorização epistémica *a priori* para perceber o mundo tenham tantas coincidências em Caeiro e na fenomenologia. Neste ponto, realmente conseguimos estabelecer um padrão de lógica comum em Pessoa e em Husserl. Mas na redução fenomenológica, estabelece-se uma relação de sujeito com o objecto. A sensação é uma via de obter a ideia do objecto, mas o alcance da essência desse objecto dá-se em torno deste na consciência. O sujeito dirige *intencionalidade* para o objecto. Caeiro não quer que exista um sujeito no processo, nem quer a análise rigorosa que a fenomenologia implica. Husserl pretende que todas as formas de experiência do objecto sejam verificadas. Caeiro quer apenas ficar-se pela sensação imediata. Afirma, utopicamente, que assim encontra a essência, sem um papel da consciência para obter o objecto. Em última instância, o que diverge são os objectivos. A fenomenologia, na sua concepção husserliana, é uma filosofia que pretende atingir uma nova forma de chegar ao conhecimento epistémico e ontológico. O objectivo fenomenológico, como é comum em diversas ideologias filosóficas, consiste em chegar a um novo modo de análise da essência da realidade e em ter uma atitude que permita a melhor observação possível desta questão, do ponto de vista do sujeito. A filosofia de Caeiro, por sua vez, é formulada por Pessoa para alívio das suas angústias. A criação de Caeiro parece ser uma tentativa de desenvolver uma filosofia que solucione questões problemáticas que afligem Pessoa, como a natureza da realidade, da existência e da metafísica. Mas a solução é obtida à custa da anulação do sujeito e do

pensamento, e fracassa. O ideal filosófico de Caeiro é utópico e impossível. O objectivo da filosofia caeiriana é colmatar os dilemas de Pessoa e falha redondamente, pois todas as falhas que se encontram nas impossibilidades paradoxais de Caeiro acentuam os mesmos problemas que a sua filosofia pretendia solucionar.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV (2009), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Editado por Robert Audi. Cambridge, Cambridge University Press.
- AMERIKS, Karl (1977), “Husserl’s Realism” in: *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 4. Durham, Duke University Press. Pp. 498-519.
- AQUILA, Richard (1982), “On Intensionalizing Husserl’s Intentions” in: *Noûs*, Vol. 16, No. 2. Oxford, Blackwell Publishing. Pp. 209-226.
- ARRINGTON, Robert. L. (1975), “Can There be a Linguistic Phenomenology?” in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, No. 101. Oxford, Blackwell Publishing. Pp. 289-304.
- BAUDELAIRE, Charles (2003), *As Flores do Mal*. Tradução de Maria Gabriela Llansol. Lisboa, Relógio D’Água.
- (2009), *O Pintor da Vida Moderna*. Tradução e posfácio de Teresa Cruz. Lisboa, Nova Vega
- BRATU, H. e MARCULESCU, I. (1979), “Aesthetics and Phenomenology” in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 37, No. 3. Oxford, Blackwell Publishing. Pp. 335-349.
- CARR, David (1977), “Kant, Husserl, and the Nonempirical Ego” in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 11. New York, Journal Of Philosophy, Inc. Pp. 682-690.
- COELHO, António Pina (1968), *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*. Lisboa, Editorial Verbo.
- COLEMAN, Francis J. (1966), “A Phenomenology of Aesthetic Reasoning” in: AA. VV, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 25, No. 2. Oxford, Blackwell Publishing. Pp. 197-203.
- COLERIDGE, Samuel Taylor (1998), *Coleridge Writings*. Vol. 3, *On Language*. New York, St. Martin’s Press.
- DONATO, Eugenio (1970), “Language, Vision, and Phenomenology: Merleau-Ponty as a Test Case” in: AA. VV, *MLN, Comparative Literature*, Vol. 85, No. 6. Baltimore, The John Hopkins University Press. Pp. 803-814.
- FERREIRA, Luzilá Gonçalves (1989), *A Anti-poesia de Alberto Caeiro*. Recife-Pernambuco, Edições Associação de Estudos Portugueses Jordão Emerenciano.

- FIGUEIREDO, Pedro Araújo (1978), “Sobre Caeiro e Alguma Filosofia” in: AA. VV, *Actas do 1º Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*. Edição do Centro de Estudos Pessoaanos. Porto, Brasília Editora. Pp. 616-628.
- FINE, Kit (2006), “Part-Whole” in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- FÖLLESDAL, Dagfinn (1969), “Husserl’s Notion of Noema” in: AA. VV, *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 20, Sixty-Sixth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. New York, Journal of Philosophy, Inc. Pp. 680-687.
- (1990), “Noema and Meaning in Husserl” in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, suplemento. Rhode Island, International Phenomenological Society. Pp. 263-271.
- GIL, José (1987), *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*. Lisboa, Relógio D’Água.
- GUNTERT, Georges (1982), *Fernando Pessoa O Eu Estranho*. Lisboa, Publicações D. Quixote.
- HEIDEGGER, Martin (1993), *Being and Time*. Tradução de John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford, Blackwell Publishing.
- HENRIQUES, Mendo Castro (1989), *As Coerências de Fernando Pessoa*. Lisboa, Editorial Verbo.
- HINTIKKA, Jaakko (2006), “The Phenomenological Dimension” in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOOK, Sidney (1930), “Phenomenological Idealism” in: AA. VV, *The Journal Of Philosophy*, Vol. 27, No. 14. New York, Journal Of Philosophy, Inc. pp. 365-380.
- HUSSERL, Edmund (1986), *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa, Edições 70.
- KANT, Immanuel (2007), *Critique of Pure Reason*. Tradução, edição e introdução de Marcus Weigelt, baseada na tradução do original de 1781 por Max Muller. Londres, Penguin Classics.
- KRABBENHOFT, Ken (1999), “Fernando Pessoa’s Metaphysics and Alberto Caeiro e Companhia” in: AA. VV, *Pessoa’s Alberto Caeiro*. Edição do Centro de Estudos

- Portugueses e Cultura da Universidade de Massachusetts Dartmouth.
Massachusetts, Portuguese Literary & Cultural Studies Press. Pp. 74-83
- LOURENÇO, Eduardo (1968), *Pessoa Revisitado*. Porto, Editorial Inova.
- LOPES, Teresa Rita (1990). *Pessoa por Conhecer – Textos para um novo Mapa*.
Lisboa, Editorial Estampa.
- MACLEOD, Mary C. (2005), “Universals” in: *Internet Encyclopedia Of Philosophy*
[online]. Consultado em Março de 2011. Disponível em:
<http://www.iep.utm.edu/universa/>
- MOHANTY, J. N. (1959), “Individual Fact and Essence in Edmund Husserl’s
Philosophy” in. AA. VV, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 20,
No. 2. Rhode Island, International Phenomenological Society. Pp. 222-230.
- (2006), “The Development of Husserl’s Thought” in: AA. VV, *The
Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David
Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1954), “The ‘Object’ In Husserl’s Phenomenology” in: AA. VV,
Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 14, No. 3. Rhode Island,
International Phenomenological Society. Pp. 343-353.
- MULLIGAN, Kevin (2006), “Perception” in: AA. VV, *The Cambridge Companion to
Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge,
Cambridge University Press.
- MURPHY, Richard T. (1965), “Husserl and Pre-Reflexive Constitution” in AA. VV,
Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 26, No. 1. Rhode Island,
International Phenomenological Society. Pp. 100-105.
- PATER, Walter (1893) *Plato and Platonism*, New York and London, Macmillan
- PESSOA, Fernando (2007a), *Cartas*. Edição de Richard Zenith. Lisboa, Assírio &
Alvim.
-(2000a), *O Livro do Desassossego*. Lisboa, Abril/Control Jornal.
-(2005a), *Poesia 1902-1917*. Edição de Manuela Parreira da Silva,
Ana Maria Freitas e Madalena Dine. Lisboa, Assírio & Alvim.
-, *Poesia 1918-1930*. Edição de Manuela Parreira da Silva,
Ana Maria Freitas e Madalena Dine. Lisboa, Assírio & Alvim.
-(2006a), *Poesia 1930-1935 e não-datada*. Edição de Manuela
Parreira da Silva, Ana Maria Freitas e Madalena Dine. Lisboa, Assírio & Alvim.
-(2001), *Poesia, Alberto Caeiro*. Edição de Fernando Cabral

- Martins e Richard Zenith. Lisboa, Assírio & Alvim.
-(1999), *Poesia, Alexander Search*. Edição de Luísa Freire Lisboa, Assírio & Alvim.
-(2005b), *Poesia, Álvaro de Campos*. Edição de Teresa Rita Lopes. Lisboa, Assírio & Alvim.
-(2000b), *Poesia, Ricardo Reis*. Edição de Manuela Parreira da Silva. Lisboa, Assírio & Alvim.
-(2006b), *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa, Editorial Nova Ática.
-(2006c), *Poesias de Fernando Pessoa*. Lisboa, Editorial Nova Ática.
-(2003), *Prosa, Ricardo Reis*. Edição de Manuela Parreira da Silva. Lisboa, Assírio & Alvim.
-(2007b), *Prosa Íntima e de Auto-Conhecimento*. Edição de Richard Zenith e traduções de Manuela Rocha. Lisboa, Assírio & Alvim.
-(2007c), *Prosa Publicada em Vida*. Edição de Richard Zenith. Lisboa, Assírio & Alvim.
- PHILIPSE, Herman (2006), “Transcendental Idealism” in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATO (1997), *Complete Works*. Edição e organização de John M. Cooper. Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc.
- QUESADO, J. C. Basílio (1976), *O Constelado Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro, Imago Editora.
- RAVAL, R. K. (1972), “An Essay on ‘Phenomenology’ in: AA. VV, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 2. Rhode Island, International Phenomenological Society. Pp. 216-226.
- RUSKIN, John (2002), *The Electronic Edition of John Ruskin’s Modern Painters I* [online]. Editado por Lawrence Woof. Consultado a 10 de Fevereiro de 2011. Disponível em: <http://www.lancs.ac.uk/fass/ruskin/empi/index.htm>
- SARAIVA, A. J. e LOPES, Ó. (1973), *História da Literatura Portuguesa*. Porto, Porto Editora.

- SCHMITT, Richard (1959), "Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction" in AA. VV, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 20, No. 2. Rhode Island, International Phenomenological Society. Pp. 238-245.
- SEABRA, José Augusto (1988), *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*. Lisboa, Impresa Nacional-Casa da Moeda.
- SHKLOVSKY (2009), *Theory of Prose*. Tradução de Benjamin Champaign. London, Dalkey Archive Press.
- SILVA, Luis de Oliveira e (1985), *O Materialismo Idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa, Clássica Editora.
- SIMONS, Peter (2006), "Meaning and Language" in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, Quentin (1979), "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction in the Logical Investigations" in: AA. VV, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3. Pp. 433-437.
- SMITH, Barry (2006), "Common Sense" in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, David Woodruff (2006), "Mind and Body" in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2008), "Phenomenology" in: AA. VV, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Consultado em Novembro de 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>
- SMITH, B. e SMITH, D. W. (2006), "Introduction" in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- SPIEGELBERG, Herbert (1960), "Husserl's Phenomenology and Existencialism" in: AA. VV, *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2. New York, Journal of Philosophy, Inc. pp. 62-74.
- TEMPLE, W. (1908), "Plato's Vision of the Ideas" in: *Mind*, New Series, Vol. 17, No. 68. Oxford, Oxford University Press. Pp. 502-517.

- TIESZEN, Richard (2006), “Mathematics” in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- VERDE, Cesário (2004), *O Livro de Cesário Verde*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- WILD, John (1942), “On the Nature and Aims of Phenomenology” in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 3, No. 1. Rhode Island, International Phenomenological Society. Pp. 85-95.
- WILLARD, Dallas (2006), “Knowledge” in: AA. VV, *The Cambridge Companion to Husserl*. Editado por Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge, Cambridge University Press.
- WORDSWORTH, William e COLERIDGE, Samuel Taylor (2003), *Lyrical Ballads and Other Poems*. Hertfordshire, Wordsworth Editions.